

- 5.....גאולה ומשיח.
- 5.....מלך ש'לא הצליח עד כה או נהרג'.
- 16.....סיום הרמב"ם - 'וכל המעדנים מצויין כעפר'.
- 19.....רשימות.
- 19.....נגעים אם הם בטבע.
- 23.....קושי ביטוי אות רי"ש בקטנים.
- 24.....לקוטי שיחות.
- 24.....מצה ולחם עוני בשיחת הרבי ובתורת הרוגצובי.
- 26.....תגובה בסיבת צום אסתר ובתקנתו [גליון].
- 30.....קימו מה שקיבלו כבר [גליון].
- 32.....תיווך בין ב' שיחות על חגה"פ.
- 36.....קידוש לבנה ברוב עם [גליון].
- 37.....הגדה של פסח.
- 37.....קשה לזווגן כקריעת ים סוף.
- 40.....הערות בעניני פסח.
- 52.....רמב"ם.
- 52.....עדים זוממים באיש טרפה.
- 53.....הערה במצות תוכחה להרמב"ם ואדה"ז.
- 55.....בענין דין שעטנז.
- 57.....הלכה ומנהג.
- 57.....אתרוג שהשאלו חבריו ע"מ לצאת בו.
- 69.....יציאת מצוות קריאת פ' זכור בקריאת פ' ויבא עמלק (גליון).
- 72.....קביעת זמן המיתה.
- 73.....מצה שרויה במי פירות.
- 74.....בירור הלכתי בענין החת"ת הכתוב ע"ג מיקרופילם [גליון].
- 78.....שונות.
- 78.....נוסחאות התפילה בספרי דא"ח.
- 82.....סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו.
- 83....."אזרח נכבד לדורותיו".

גאולה ומשיח

מלך ש'לא העליח עד כה או נהרג'

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט - הונגריה

ברמב"ם ה' מלכים פרק י"א סוף ה"ד בהמשך להלכה ש'אם עשה והעליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי', מוסיף הרמב"ם קטע שנשמט ע"י הצנזורה (הלכה ט במהדורת קאפח):

'ואם לא העליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה תורה עליו. והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו, ולא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו רבים'.

ויל"ע למה הכוונה כשאומר 'ואם לא העליח עד כה או נהרג', למה מוסיף הרמב"ם 'או נהרג' הרי גם זה נכלל ב'לא העליח עד כה'?

הרב אלתר הילביץ ז"ל ב'חקרי זמנים' ח"ב ע' תצו (וראה שם ע' תקעה) מפרש משמעות הדברים בהמשך לשני התפקידים שנאמרו בתחילת ההלכה על פעולתו של מלך המשיח: 'ואם לא העליח עד כה' - בתפקידו לכופ את כל ישראל לילך בדרכי התורה והמצוה ולחזק בדקה; 'או נהרג' - במלחמותיו עם האומות, אז 'בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה'.

אבל אין זה מובן כלל: באם התיאור של 'באם לא העליח . . בא בהמשך לתיאור תפקידיו של ה'עמוד מלך' שבתחילת ההלכה היה לו לכתוב בשניהם אותו לשון. הרי בתחילת ההלכה הוא אומר 'ואם יעמוד מלך . . ויכופ כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה'', בהמשך לזה הוא צריך לכתוב: ובאם לא העליח לכופ את ישראל לילך בדרכי התורה, ולא נצח במלחמות ה' . . ?'

ולכן נראה פשטות ביאור ד' הרמב"ם: 'ובאם לא הצליח עד כה [בשני תפקידיו הנ"ל (לא הצליח לחזק בדקה וגם לא נצח במלחמה), ועוד אפשרות] או נהרג . . .' ושוב פעם צ"ע מהו בדיוק האפשרות של 'או נהרג' ומה זה מוסיף על 'לא הצליח'?

ב. 'לא הצליח' - שלא גמר את כל המשימה

ולבאר כ"ז יש להקדים לבאר מה פירוש 'ואם לא הצליח עד כה', ונשאלת השאלה: אחרי כמה זמן של 'ויכוף . . . וילחם' אומרים 'הנה התברר שלא הצליח'?! באם מדובר שהמלך עדיין חי אז עדיין מוקדם מדי להחליט באם הצליח או לא, אולי נחכה עוד שנה, שנתיים ושלוש ואז פתאום יאיר עליו ההצלחה? ובעל כרחך חייבים לפרש מה שנאמר 'ואם לא הצליח עד כה' במקרה שהמלך מת, ורק אז כיון שאין לו אפשרות להמשיך בפעולותיו, על כן מתחילים לדון ולבדוק האם הצליח.

אמנם ב'הערות התמימים ואנ"ש' של ישיבת תורת"ל כפר חב"ד גליון ז (קנד) ע' 14 כותב הרב י"ד קלויזנר בפשטות על דברי הרמב"ם אלו: 'מפורש שיתכן קטיעת התהליך ולהישאר בחיים ושאתר ימש[ן] בזה'. ועד"ז כותב הרב ארי' לייב קפלן בבטאון 'פרדס חב"ד' גליון 1 עמ' 46 'או שאינו מצליח (תוך משך זמן סביר)', אבל אינו מובן לדידי כנ"ל. ולהעיר גם מל' הרמב"ם שאומר על מלך שלא הצליח 'והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו', ולמה מוסיף הרמב"ם מלה ומדגיש 'שמתו', באם מדובר על מלך שלא הצליח ונשאר בחיים?!¹

(1) ולהעיר גם מל' הרמב"ם שאומר על מלך שלא הצליח 'והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו', למה מוסיף הרמב"ם מלה ומדגיש 'שמתו', באם מדובר על מלך שלא הצליח ונשאר בחיים?!

ועדיין צ"ע בפירוש המלים '(באם לא הצליח) עד כה', שיכול להיות לזה שני מובנים: (1) שלא הגיע בפעולותיו לשלב הגמר הורא הדרגא העליונה, משיח ודאי. (2) אפשר לפרש את המלים 'עד כה' גם על-דרך: 'לעת-עתה', ואז אדרבה מדגיש הרמב"ם שמדובר כאן במלך חי, שלע"ע כל עוד לא יגמור את כל המשימות אין לו דין מלך המשיח וכו'.

והנה הרב שד"ב וואלפא (במאמרו שבס' 'והוא יגאלנו' ע' 85 ואילך ובספרו 'הנסיון האחרון' ע' עג ואילך) מפרש 'ואם לא הצליח' היינו דוקא כשלא הצליח כלל במעשיו, אבל באם התחילה ההצלחה שלו ב'ויכוף', און עס איז געווארן דער "ילחום מלחמת ה'" וינצח בכמה וכמה ענינים - אז אפילו מצב של מיתה אינו מוכיח שלא הוא המשיח. ז"א שאפילו במקרה של מיתה א"א להוכיח שאינו המשיח, רק במקרה שכלל לא הצליח בתפקידו וכו'. וראה עוד מש"כ הרבנים וכו' יוסף יצחק ווילשאנסקי והעשיל גרינברג שי' ב'והוא יגאלנו' ע' 134 דברים דומים.

אבל לפי זה לא כ"כ ברור לי: באם מקבלים כיסוד שמיתה לפני שגמר כל פעולת המשיח אינו מוכיח שאינו זה שהבטיחה עליו תורה (ולא כ"כ ברור למה: האם כיון שיכול לקום לתחייה?), א"כ אפילו במקרה שלא הצליח כלל, עדיין אפשר להגיד כיון שהוא פעל וניסה זה מספיק ואין המיתה מוכיח שלא היה המשיח (ויכול לקום לתחייה וימשיך לפעול ואז יצליח?). וא"כ בכל מלכי ישראל הכשרים אפשר להגיד שהם בחזקת משיח למרות שמתו לפני שהצליחו לפעול בכיוון המשיח, וכולם בחזקת משיח!²

ובדוחק אפשר לחלק ולומר שמי שהצליח במקצת אז אפילו אחרי מיתתו הוא נשאר בגדר משיח (ויכול לקום לתחייה וימשיך), אבל מי שלא הצליח כלל אז מתברר במיתתו שאינו כלל שייך לענין המשיח. אבל זה דוחק קצת, כי באם מתחשבים במה שהוא יכול לעשות כשיקום לתחייה (ולא בזה שהוא כבר הספיק לעשות וכו') א"כ התחלת ההצלחה אינו מעלה או מוריד.

אבל נראה פירושו של הרב י"ד קלויזנר (בא' הגליונות, ואיני יודע איפה) שפשטות לשון הרמב"ם משמע שלא הצליח 'עד כה' פירושו שלא הצליח לעשות כל מה שמשיח ודאי

(2) וראה לקמן סעיף ד דתפקיד כל מלך ותפקיד מלך המשיח זהה.

עושה, הנאמר לפני זה ברמב"ם. ז"א עצם הדבר שהמלך מת לפני שהספיק לגמור כל מה שמלך בדרגת חזקת משיח ובדרגת משיח ודאי (אפילו באם הצליח חלקית במשימה) צריך לעשות זה מוכיח שלא הוא זה שהבטיחה עליו וכו'.

וראה מאמרו של הרב אברהם אלאשוילי בקובץ 'אהלי שם', ו, ע' קמח הערה 7 שמסופק בין שני הפירושים הנ"ל אבל כבר ביארנו שפירוש הראשון הנ"ל בדברי אינו מסתבר.

ויש להוסיף ביאור בזה: ידוע מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מה הוא סוף מתן שכרן וכו' והאם בימות המשיח עדיין ימותו וכו'. שיטת הרמב"ם הוא שגם בימות המשיח ימותו. וכפי שביאר בפירוש המשניות הקדמה לפרק חלק: 'והמשיח ימות וימלוך בנו ובן בנו . . . [ועד שימות] תתמיד מלכותו זמן רב מאד . . . ואין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים³.

וא"כ מה שהרמב"ם אומר כאן שכיון שלא הצליח ומת סימן שלא הוא המשיח אין הכוונה שעצם המיתה שלו מוכיחה שימות המשיח עוד לא הגיעו, כי הרי לפי הרמב"ם לא נאמר שמשיח בעצמו לא ימות אפילו אחרי שהוא משיח ודאי, אלא הכוונה כאן שבאם הוא מת לפני שהספיק לעשות כל מה שמשיח ודאי צריך לעשות אז זו ההוכחה שלא היה המשיח.

לסיכום: ביארנו שמשיח 'שלא הצליח עד כה' היינו שלא הספיק להשלים כל המשימות שמשיח ודאי צריך לעשות, ומת. וזה מוכיח שאינו זה שהבטיחה עליו תורה וכו', כי לא מתחשבים באפשרות שימשיך ע"י תחיית המתים.

(3) והחסידות הכריעה כדעת הרמב"ן, ראה לקוטי תורה (צו טו, ג): 'ולפ"ד הרמב"ם ז"ל . . . והרמב"ן השיב עליו . . . דרך מצותיך (יד, ב). ועוד. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 198 הערה 62 ובכ"מ. ולהעיר ממש"כ באגרת הקודש סי' כו: 'ועוד יש להפליא . . . איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר . . . וגם טומאת המת יהי' צריכין לידע כדכתיב הנער בן מאה שנה ימות'.

ג. משיח ודאי שנהרג - הוכחה שאינו המשיח

ולאחרי כל הנ"ל, חוזרים לשאלה הראשונה מה פירוש וגדר 'או נהרג', ולא אומר בפשטות 'או שמת'?

הרב קלוזנר מעתיק מס' הר הקודש (להרב משה נחום שפירא, בנו של בעל 'בני ציון') שכותב בע' קנח ב'פנים מסבירות' אות פ: מבואר מד' הרמב"ם שאפילו אם הצליח לנצח האומות ולבנות ביהמ"ק אלא שלא הצליח [בדבר האחרון:] לקבץ נדחי ישראל, או אפילו אם הצליח גם לקבץ נדחי ישראל אלא שנהרג אין זה משיח. ועד"ז כותב הרב יחזקאל סופר ב'יתבררו ויתלבנו' עמ' 61 ולפי פ' זה שמדובר במלך שהוא בדרגת משיח ודאי כיון שהצליח כבר בכל המשימות, יובן למה לא אומר הרמב"ם 'או שמת', כי בדרגת משיח ודאי אין מיתה מוכיח שאין כאן ימות המשיח, וכנ"ל ששיטתו שגם אז ימותו. וע"כ הדרך היחידה שיכול להתברר עדיין שהמלך הזה אינו המשיח הוא רק במקרה של 'או נהרג'.⁴

וצריך עיון למה מקבלים 'נהרג' כהוכחה שאינו המשיח? והיה אפשר לומר שכיון שאחד מתנאי המשיח הוא שינצח במלחמות, הרי באם הוא נהרג בסוף הרי התברר למפרע שלא את כל המלחמות והשונאים הוא נצח וכו', וא"כ הרי חסר לו באחד מסימני המשיח (ואחרי שמת הוא כבר לא יכול להשלים אותו) וע"כ זו הוכחה שגם הוא לא היה המשיח.

אבל עדיין צ"ב דהרי גם לפי ביאור זה אין עצם ההריגה שלו הסימן שלא הוא המשיח, אלא שכיון שנהרג הרי זו מגלה שלא הצליח בכל המשימות וכו', וא"כ אין הרמב"ם צריך להגיד מקרה של 'או שנהרג', והיה יכול להגיד 'ובאם לא הצליח או [הצליח תקופת מה ושוב פעם] הפסיד במלחמה

(4) ולפי זה באם נהרג הרמב"ם מסייג את ה'משיח ודאי' שנזכר לפני זה: '... הרי זה משיח בודאי' . . . [אבל] או נהרג - בידוע שאינו זה...', כי אז מתברר שלמרות שמצד גדרי המשיח, היינו המשימות שמוטלים עליו, הרי הוא לכאורה משיח ודאי, אבל ישנו עדיין אפשרות שיתברר שכ"ז היה רק 'לנסות בו רבים'. וראה 'אהלי שם', ח, ע' רמט-רנ ואכ"מ.

הרי זו הוכחה . . ' , למה צריך להגיד מקרה שהמלך בעצמו נהרג?

הרב וואלפא מבאר את זה לשיטתו שעצם המיתה (אפילו לפני שגמר את כל משימות 'משיח ודאי') אינו מוכיח שאינו זה שהבטיחה עליו תורה וכו', והוא מחלק בין אם מת מיתה טבעית לבין נהרג, שאז "נכשל באופן מוחלט באותם הדברים שהם הגדר של המשיח. וכמו שהיה אצל בר כוזיבא, שברגע שנהרג ע"י האויבים במלחמות ה' שלו הרי הכל נגמר באופן מוחלט, וכלשון הרמב"ם בהל' תעניות פ"ה ה"ג: . . ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה".

אבל גם לפ"ז אינו מובן למה צריך 'או נהרג' - הרי בשביל זה מספיק שיפסיד במלחמה ויפול בשבי, ויהיה צרה גדולה ליהודים וכו', אבל לא צריך שגם המלך בעצמו ימות!⁵ ובאם נרצה להגיד איזה לומדות שרק הריגה של המלך עוקר כל גדר המלכות וכו', צ"ע בפירוש גדר הדברים וכן מה המקור של הרמב"ם לחידוש הזה.

ד. הרמב"ם מקפיד להביא דוגמאות מסיפורים שהיו

ואולי י"ל דלא כנ"ל, ש'או נהרג' אין הכוונה למשיח ודאי שנהרג וזה מוכיח שאינו וכו' (פירוש של הרמ"נ שפירא), אלא מדובר פה במלך שעוד גמר את כל משימותיו, ואין כאן שום חידוש דין, והוא בדומה ממש לשלב של 'ואם לא הצליח', וכאילו היה כתוב: 'ובאם מת או נהרג'. ובאם ישאל השואל למה לו לרמב"ם לכתוב גם 'או נהרג' באם כבר דובר לפני זה במקרה 'שלא הצליח' (=שמת) שהוא הרבה יותר קל וכו'? אולי אפשר לומר שהוא רוצה להזכיר דוגמא על יסוד העובדא, הוא סיפור בר כוזיבא שלא הספיק לעשות 'עד כה' ונהרג.

⁵ הנאמר בהלכה ד' על בן כוזיבא 'כיון שנהרג נודע להם שאינו' יש לפרשו בשני אופנים: או שפעולת ההריגה הוכיח שאינו משיח. וגם י"ל שכיון שנהרג ולא הספיק לגמור את תפקידו ממילא התברר שאינו המשיח.

(ואכ"מ לכנס כאן לפלפולים שהאריכו בדרגת המשיח של בר כוכבא וכו' כי לכל הדעות הוא לא גמר את תפקידו.)

את זה רואים בהרבה מקומות ברמב"ם שהוא מקפיד להזכיר כדוגמאות העובדות שנזכרים במקורות. ולדוגמא: בה' מלכים פ"ג ה"ח על דין מורד במלכות אומר הרמב"ם: 'אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא - חייב מיתה', רואים שהרמב"ם רוצה להגיד שתי דוגמאות של עשייה ושל אי עשייה. אבל אפשר היה לתקן ולשפר את הלשון ששני הדוגמאות יהיו באותו ציווי, כמו: שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא ילך למקום פלוני והלך? ויפה פירש ברמב"ם לעם הערה לג שהרמב"ם פה מתכוון לצטט שתי דוגמאות מן המקרא, ראה שם. ובספר מראה מקומות על הרמב"ם (הוצאת קה"ת) לא נעתק.

עוד דוגמא ראה בה' שכנים פי"א ה"ה הרמב"ם רוצה להגיד דוגמא ל'אם היה חברו קפדן או חולה' בולט שהדוגמא שהוא נותן הוא הסיפור בגמ' בבא בתרא כב, ב ואילך. ואפשר היה להרבות בדוגמאות, והנקודה היוצא לנו מכל זה: במקרה שהרמב"ם אומר דוגמא או כמה דוגמאות לא תמיד אפשר לדייק למה לא אומר דוגמאות יותר פשוטות, או למה אומר שתי דוגמאות ולא מספיק אחד כי בכגון דא הוא מקפיד להיצמד לסיפורים שהובאו במקורות שלפניו⁶. ואולי זה קשור לנאמר בכללי הרמב"ם שאינו מביא חידושי דינים רק הנאמר בפירוש.

ועדיין צ"ע דלפי ביאור זה לא היה הרמב"ם צריך לכתוב 'או שנהרג', אלא: שלא הצליח עד כה וכגון שנהרג. ועצ"ע.

(6) וראה ה' טומאת מת פי"א ה"ג שמעתיק סיפור מהגמרא 'מעשה, שהיו...', כדי להדגיש את החידוש שאפילו 'כסאה וכסאתים (ו)לא חשו להם משום טומאה', והיה אפשר מלכתחילה להכניס אותו לניסוח ההלכה שם לפני זה: . . ואם לאו אינו מצטרף [אפילו כסאה וכסאתים] !

ה. משיח הוא שלימות עבודתו של כל מלך

ויש להוסיף ביאור בהנ"ל:

מהו תפקידו של כל מלך מישראל? את זה אומר הרמב"ם בה' מלכים סוף פ"ד: 'להרים דת האמת, ולמלאות העולם' צדק ולשבור זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות. שנאמר [שמואל-א ח, כ] ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. ז"א בתפקידו כלפי פנים הוא משתלב ברשות המבצעת, הוא מרים את דת האמת ומפיץ את הצדק, וכלפי חוץ הוא אחראי על הביטחון ועל המלחמות. זהו גדרו של מלך ישראל (ובמק"א כתבתי שעפ"ז ממילא מובן שכלפי מלך ישראל א"א להשתמש בדין 'דינא דמלכותא דינא', שהרי אין תפקידו לחוקק והעם אף פעם לא הכיר בו כמחוקק. ראה מטעם אחר בר"ן לנדרים (כח, א ד"ה במוכס. ורשב"א שם. ואכמ"ל).

וזה מקביל לתיאור הרמב"ם על פועלו של מלך המשיח: 'ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה [הוא התפקיד כלפי פנים, עם ישראל] וילחם מלחמות ה' [הוא התפקיד כלפי האומות]'. ולפ"ז יוצא שבעצם עבודתו של מלך המשיח הוא עבודתו של כל מלך מישראל, אלא שברגע שהמלך מצליח וכו'

(7) אין הכוונה ב'עולם' בעיקר לאומות שגרים סביבות ארץ ישראל, הקרובים והרחוקים, אלא בראש וראשונה י"ל שהכוונה למלאות את עולם היהודי בצדק. וראיה לזה הוא המבואר לעיל סוף פ"ג ש'ההורג נפשות שלא בראיה ברורה' יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. . להטיל אימה ולשבור יד רשעי העולם', הכוונה שם ב'עולם' הוא כמובן (גם) לעולם היהודי, כי א"א לומר שההלכה הזאת היא רק בהריגת גוי כדי 'לשבור יד רשעי העולם', אבל יהודי א"א להרוג כדי לעשות 'סדר'. וע"כ הייתי משנה את סימני הפיסוק ברמב"ם: 'ולשבור זרוע הרשעים' הוא המשך המשימה של 'למלאות העולם צדק', ואחרי זה בא פסיק, והמשך התפקיד שלו הוא 'ולהלחם מלחמות ה''. בדפוסים הנפוצים שמו פסיק אחרי 'ולמלאות העולם צדק', וחיברו את 'ולשבור זרוע הרשעים' לנאמר אחרי זה 'ולהלחם מלחמות ה'.

זה מראה על התחלת גילוי המשיח, מתחיל 'בחזקת' ואח"כ גומר כ'ודאי'.

ובזה יומתק מה שאומר הרמב"ם על המלך ש'לא הצליח עד כה': 'והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו', כי כל מה שהוא עשה היה במסגרת היותו מלך. ולפ"ז מיותר ההערה שבקובץ 'אהלי שם', שם ע' קמז הערה 3 שמוסיף על דברי הרמב"ם 'ככל מלכי בית דוד' 'שהיו ראויים להיות משיח, אלא שלא זכו לכך' וע"ד חזקי'. ואין צורך בזה, כי כנ"ל כל מלך כשר עושה אותם עבודות שמלך המשיח אמור להצליח בו ביותר. ויומתק גם הקשר של משיח למלכות דוד ושלמה, כי המשיח אינו גדר חדש אלא הצלחת המשימה של המלך הופך אותו למשיח.

ו. האם יש למשיח דין מלך?

כל הנ"ל נכתב עם ההבנה שהמשיח הוא דבר ראשון מלך, והדיון הוא האם הוא מלך המשיח או רק מלך כשר וכו'. אבל להעיר מלקו"ש חלק ח' ע' 361 במכתב כללי-פרטי הערה ד"ה יעמוד מלך: 'עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא. . . שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח (ולא הי' שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך'. אבל אינו ברור כ"כ הכוונה בהערה הנ"ל: כ"ק אדמו"ר זי"ע אינו כותב כאן שאינו מלך, אלא מעיר שודאי שלא נתמנה ע"י בי"ד ונביא.

ואולי י"ל שגם בלי בי"ד ונביא יש למנהיג ישראל דין מלך כמו אצל עמים אחרים שעיקר גדר המלך הוא 'ש.. הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו לעבדים' (ה' גזילה ואבדה פ"ה הי"ח). [שוב מצאתי ברדב"ז ה' מלכים פ"ג ה"ח שכותב" ו'האי מלך היינו שהומלך ע"פ נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל. . . בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו. . .', הרי שהוא סובר שברגע שהעם קיבל עליו מלך דינו כמלך אפילו אצל היהודים. וצוין אליו בלקו"ש

חלק כה ע' 112 הערה 68. והעיר ע"ז הרב אלאשילי במאמרו שב'אהלי שם' ח, ע' רמח הערה 18⁸

ועפ"ז יש לבאר דברי הרבי: שמלך המשיח לא יתמנה ע"פ ב"ד של ע' ונביא, אבל יהי' לו דין מלך, ע"ד שלבן כוזיבא הי' דין המלך, וכפי שהרמב"ם כותב עליו התואר 'המלך' (ההדגשה במקור בלקו"ש). וכן ביאר הרב ארי' לייב קפלן בבטאון 'פרדס חב"ד' גליון א' שם ע' 45: אין כ"ק אדמו"ר אומר שם שאין צריך שיהי' לו דין מלך, אלא שלא יהי' מלך ע"פ נביא ובי"ד של ע'.

ביאור זה יתכן בהערה כפי שנדפסה בחלק ח', אבל בלקו"ש חכ"ג ע' 197⁹ שוה"ג הב' להערה 59 מציין להערה הנ"ל וכותב ששם מבואר 'שעכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך'.

שים לב לשינוי הגדול: בחלק ח' הודגש התואר 'מלך' שברמב"ם, אבל בחלק כ"ג ירד ההדגשה מהמלה 'מלך' ובמקומה בא הדגשה על 'דין מלך' וצ"ב: האם כוונתו שאין לו דין מלך כלל והוא רק המנהיג הראשי של עם ישראל, או שיש לו דין מלך (ממי קיבלו?) אלא שאינו בשלמות¹⁰.

(8) עיקר חידושו של הרדב"ז שיתכן מינוי מלך רק ע"י 'שהסכימו עליו כל ישראל' מבוארת היא כבר בפירוש המשניות כריתות פ"א מ"א: '... בזרע דוד אי זה איש למנות אם פלוני או פלוני, והיתה אח"כ הסכמת הכל על אחד מהם, או שהלכו הרוב אחריו או שמנוהו סנהדרין או נביא או כהן גדול או שהושגה המלכות לאחד מהם באיזה אופן שיהי'...'. והעיר ע"ז הגרי"א הלוי העללער בקונטרס הלכתא למשיחא ע' 42 מבלי להביא את ד' הרדב"ז.

(9) ובלקוטי שיחות חלק כ"ג, מהדורת תשד"מ, הרי זה בע' 205.

(10) וראה גם ס' השיחות תנש"א ח"ב ע' 496 הערה 66 שכותב הרבי על לשון הרמב"ם 'ואם יעמוד מלך...': "היינו שהוא כבר מלך", ומתוכן הדברים וההקשר שם משמע שצריך לנקד 'מֶלֶךְ' בסגול"ל (ולא מֶלֶךְ, מ' קמוצ"ה ולמד פתוח"ה, היינו לשון עבר) ואכ"מ.

ובכל אופן צ"ב מד' הרמב"ם בריש פ"א: 'המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל . . .', וכשמדייקים בסדר הדברים הרי מבואר שעוד לפני שבונה מקדש, ז"א לפני שהוא בדרגת משיח ודאי הוא כבר מחזיר מלכות דוד, ולכאורה זה א"א באם אין לו דין מלך.

והיה אפשר לתרץ את זה אולי במה שכותב הרבי בחכ"ג שם בהערה הנ"ל בפנים 'ואולי יהיו בזה שני שלבים'. אבל עדיין צ"ע איך יקבל דין מלך בלי ב"ד ונביא? ובהמשך להנ"ל יל"ע באם בן כוזיבא למרות היותו מנהיג ישראל לא היה לו דין מלך, מה היה סמכותו? מה היה דין מורד במלכותו?

ולכל הנ"ל מצטרף הקושי שהעירו שבלקו"ש חכ"ז ע' 199 הערה 69 אומר הרבי שר"ע הכריז על בן כוזיבא 'לא רק בחזקת משיח'. וראה מה שביאר בזה הרב קפלן שם ע' 35.

ולא מתקבלים שיטת הרב קלויזנר שתופס כיסוד שלבן כוזיבא לא היה 'כלל' דין מלך, ומסתמך על ההערה בחלק ח' כיון שזה נכתב במכתב שהוא יותר מדויק משיחה מוגה וכו'. ואינו: (1) הרי גם בהערה שבמכתב זה לא נאמר, רק בשיחה הנ"ל שבחלק כג. (2) אפושי פלוגתא לא מפשינן בין שתי הערות בלקו"ש.

וצ"ע בכל זה.

ז. מלכותו של בן כוזיבא

ובענין מלכותו של בן כוזיבא כדאי לצטט מה שהעיר הגאון ר' שלמה גורן ז"ל בספרו 'מועדי ישראל' ע' רחצ: בכל הממצאים הרבים שנמצאו במדבר יהודה מימי בר כוכבא, כולל הארכיב של אחד ממפקדי הצבא של בר כוכבא בעין גדי, לא נזכר כלל שמו של ר"ע.

עוד הוא מעיר שם: בשום מסמך, חוזה או פקודה אין בן כוזיבא מופיע כמלך כי אם כנשיא. הוא חותם בדרך כלל 'שמעון בן כוסבא הנשיא על ישראל'. וזה ראייה קצת לדברי הרבי שלא היה לו דין מלך וכו'.

הרב גורן בעצמו מבאר שם, ובספרו 'תורת השבת והמועד' ע' 525, הטעם לכך בגלל שתוארו של המלך בחזון אחרית הימים של יחזקאל הוא כנשיא ולא כמלך, על אף הכרזתו כמשיח (ראה רש"י יחזקאל מה, יז ועל הנשיא: 'ושמעתי משמו של ר' מנחם שבמלך מדבר').

אמנם רש"י חולק ואומר: 'אומר אני שהנשיא הזה בכהן גדול מדבר וכן כל הנשיא שבענין'. וראה רשב"ם בבא בתרא קכב, א. ורמב"ם ה' מלכים פ"ד הל"ח. והאריך בזה גורן בספרו 'תורת השבת והמועד שם'), לכן לא הוכתר גם בר כוזיבא באופן רשמי כמלך כי אם כנשיא. והוא מציין גם לספרו 'תורת המועדים' שאינו תח"י.

אמנם לפי הביאור בלקוטי שיחות חלק לה (ע' 206 ואילך. 'שערי הגאולה-ימות המשיח' סימן טו) הסברת התואר דמלך ונשיא שניהם נאמרו על דוד ביחזקאל (לז, כד-כה): ועבדי דוד מלך עליהם. . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם, ועיקר הענין של מלכות משיח אינו בפעולת הנהגת המלכות שלו, אלא בהשפעתו בתור נשיא - ראה שם סעיף ד ואילך. הרי מובן בפשטות למה מופיע כאן התואר נשיא ולא מלך.

הרבה מהנ"ל עצ"ע, ויבואו אחרים ויעירו וישלימו עד שיצאו הדברים ברורים, ותן לחכם וכו'.

וראה 'האמונה השלמה' פרק ז ו'יתבררו ויתלבנו' פרק ד' ואכ"מ.



סיום הרמב"ם – 'וכל המעדרנים מצויין כעפר'*

הת' מ. מ. רייצעס
תות"ל מגדל העמק

* (לכבוד סיום המחזור הי"ד, והתחלת המחזור הט"ו.

ב"הדרן על הרמב"ם - משיחות י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה", מבאר כ"ק אדמו"ר "וכל המעדנים מצויין כעפר", שחשיבות כל המעדנים תהי' "כעפר" דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ) "כדבר שאין בו צורך כלל".

ועד"ז ב"הדרן - תשל"ה" הערה 103: "מובן שכוונת הרמב"ם ב"וכל המעדנים מצויין כעפר", היא כפי המובן בפשטות שהמעדנים יהיו מצויין לרוב כעפר הארץ; ורק, שבזה שנקט הלשון "כעפר" ולא "מצויין הרבה" (ובפרט שכ"כ גבי "טובה" מושפעת הרבה) - י"ל שמרמז לענין נוסף, שחשיבות המעדנים יהי' כעפר".

והנה, בקונט' ב' אייר תנש"א ס"ט, וזלה"ק: " . . שבימות המשיח יהיו כל המעדנים מצויין כעפר, כפס"ד הרמב"ם. וצריך ביאור, הרי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, והענינים הגשמיים לא יתפסו מקום [ועד שלא יהי' עסק העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד"], ומה נוגע שיהי' אז רכוש גדול. וי"ל הביאור בזה, דזה שהגוף מתענג בטבעו מדברים גשמיים [מעדנים, ועד"ז רכוש גדול] הוא לפי שענינים אלה שייכים להגוף מצד ענינו הפנימי [והשייכות שלו לדברים אלה הוא לא רק מצד החומריות שבו אלא גם (בעיקר) מצד ענינו הפנימי], ולכן ע"י הרכוש גדול והמעדנים יתוסף במלאה הארץ דעה את ה' - ע"ד הענין שהנשמה תהי' ניזונית מהגוף. ולכאור', בהשקפה ראשונה, ישנה סתירה בין ב' העניינים, המבואר ב"הדרן" דלעיל והמבואר במאמר.

ויש לתרץ בפשטות, שיהיו בענין זה ב' תקופות. ועד המבואר בלקו"ש חט"ו ע' 417 (ואילך), לגבי הפיכת הצומות דלעיתיד, שבתקופה הראשונה עדיין לא יהי' הצום יו"ט ממש, כי עדיין לא יתגלה בשלימות הטוב שבזה, ורק בתקופה השני' יהי' זה באופן מושלם, "עתידין להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה", שעצם ה"צום" - יתהפך לטוב וכו', עיי"ש. וכך י"ל כאן, שבתקופה הא' דימוה"מ עדיין לא יהי' בגילוי העילוי שבמעדנים הגשמיים, ומצד זה "מצויין כעפר", "שאין בו צורך כלל", ובתקופה הב' - תחיית המתים, שע"ז בפשטות מדבר

בהמאמר שם "נשמה ניוזנית מן הגוף" וכו' אז ע"י המעדנים יתווסף במלאה הארץ דעה את ה'.

אמנם עצ"ע קצת, הרי כ"ק אדמו"ר בהמאמר מדבר על דברי הרמב"ם ד"כל המעדנים מצויין כעפר" אף שהי' יכול להביא על היעודים הגשמיים שהגוף מתענג מהם מסוף כתובות וכו', ומביא דוקא את דברי הרמב"ם שבו רואים היפך המבואר בהמאמר? ("כעפר"). ועכצ"ל, שלפי המבואר בהמאמר, נפרש באו"א את "וכל המעדנים מצויין כעפר", וי"ל בזה בפשטות עפ"י דברי הרמב"ם (בהל' שחיטה פי"ד הי"ב) " . . שחיקת הזהב בלבד שמכסין בהם, מפני שנקרא: עפר, שנאמר ועפרות זהב לו, ואומר עד אשר דק לעפר". - הרי ש"עפר" יכול להיות פירושו גם דבר חשוב, זהב. (וראה שו"ע אדה"ז סתל"ד ס"ז במוסגר).

אלא שלפ"ז יש להקשות לאידך גיסא: א"כ, שגם זהב נק' "עפר", כיצד מוכיח כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם "כעפר" שאז המעדנים יהיו כדבר שאין בו צורך כלל?

והוא פשוט: אם כוונת הרמב"ם ב"כעפר" היא ל"זהב", הי' לו לפרש, ועוד: ה"ז בסתירה לכל פשט בדברי הרמב"ם שהמעדנים יהיו בריבוי, ולא כזהב שאינו מצוי אצל כל אדם, ולכן ברור שבפשטות דברי הרמב"ם יל"פ "עפר" - "עפר הארץ".

ועפכ"ז נמצא, שבתיבה "(מצויין) כעפר" ישנם ג' פירושים: א. פשט דברי הרמב"ם - הרבה, כמו עפר הארץ שנמצא בריבוי מאוד. ב. קשה: למה נקט הרמב"ם לשון "עפר" דוקא? ולכן יש כאן כוונה נוספת, והיא ע"ד הפשט (אם כי הרמב"ם רק רומז לזה) - שזה יהי' מצוי כדבר שאין בו צורך כלל, כעפר הארץ. ג. אך מ"מ לא כתב "כעפר הארץ", ובזה יל"פ (ע"ד הרמז) ש"כעפר" פירושו גם "כעפרות זהב", וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר. וכהנ"ל מתאים עם המבואר ב"הדרן - תנש"א" שבהלכה האחרונה של ספרו, כותב הרמב"ם "בקיצור וברמז"

(*) ובדרך הפשט - אין כאן קושיא כלל, כמובן.

(לשון כ"ק אדמו"ר שם), גם על התקופה השני' של ימות המשיח, עיי"ש.



רשימות

נגעים אם הם בטבע

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ברשימות חוברת צ"ב (שי"ל לשבת זו) מביא מאמר חז"ל במסכת כלה דבנים הנולדים מביאת נדה לוקין וחולין בצרעת, וכתב די"ל בב' אופנים: א) שזהו בתור עונש. ב) שזהו ענין טבעי מפני דם נדות כפי שמשמע ברמב"ן וספורנו, אבל במו"נ ח"ג משמע להדיא דסב"ל דבטבע אין סכנה, ונפק"מ אם זה גם בימי ליבונה עיי"ש.

ואפ"ל ג"כ שזה נפק"מ לגבי ב"נ דאם הוא מצד עונש ה"ז שייך רק בישראל, משא"כ אם הוא ענין טבעי ה"ז גם בב"נ.

ומצינו דבר פלא במדרש תנחומא (באבער) פ' מצורע סי' י"ג: "כל המשמש עם אשתו כשהיא נדה חייב בהכרת שנאמר ואיש אשר ישכב עם אשה דוה וגו' ונכרתו שניהם. ולפי שהגוים אינם בדלים מן הנדה חייבים בהכרת שנאמר כי יכרת ה' אלקיך את הגוים, ואומר הוי יושבי חבל הים גוי כרתים (צפניה ב,ה) אמר רבי ישמעאל מכאן שהגוים חייבים בהכרת שנאמר כי יכרית, לפי שכל הגוים בני נדות ונקראו שקץ וטומאה ותועבה וחרם כע"ז שלהם", ותמוה דמה שייך אצלם כרת משום נדה הרי לא נצטוו על זה?

והנה אי נימא כאופן הב' שהו"ע טבעי, ונקט בהרשימה דזה גופא הוא סיבת האיסור (וכפי שהקשה אח"כ בנוגע ללע"ל דאם תתבטל הסיבה במילא יתבטל האיסור), יש לבאר זה קצת דאף שהם אינם מצווין ע"ז מ"מ כיון שהשכל מחייבו מצד

סכנה וכו' יש להם לקיימם, וכמ"ש ר' נסים גאון בהקדמתו לפירושו על הש"ס הנדפס בריש מסכת ברכות: "כל המצוות שהן תליון בסברא ובהבנת הלב כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ וכו'" וכפי' שנתבאר בשיחת חגה"ש וש"פ נשא תשמ"ז לגבי נדרים, וכ"כ החזקוני בראשית ז, כא, ורמב"ן שם ו, יג, ועוד, וכיון דטעם האיסור שייך להם יש להם לקיימו, ושייך עונש ע"ז.

והנה עי' ברבינו בחיי פ' תזריע (יג, נח) שכתב בתו"ד וז"ל: והנה הנגעים היו מורים השגחה גמורה ולא הי' ענין טבעי אלא נס גדול ולא הי' הענין בחוצה להארץ כי אם בארץ ישראל, כי כשיקרה לאחר מישראל חטא ועון הי' מתראה הנגע בביתו או בבגדו או בגופו להעיד עליו כי יש בידו עון כו' עכ"ל, ומשמע מדבריו דגם נגעי הגוף אינם ענין טבעי ושייך רק בארץ ישראל, וכן משמע דסב"ל לאדה"ז בלקו"ת פ' תזריע סוד"ה אדם כי יהי' ד"מצות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני שאינן מצויים כלל כו' אך מעשה נסים הם".

אבל ברמב"ן (יג, מז) עה"פ והבגד כי יהי' בו נגע צרעת כתב "זה הענין אינו בטבע כלל ולא הווה בעולם וכן נגעי הבתים כו' ואינו נוהג אלא בארץ שהיא נחלת ה' וכו' וכן אני חושב בנגעי הבגדים שלא ינהגו אלא בארץ ולא הוצרך למעט מהן חוצה לארץ כי לא יארעו שם לעולם כו'" ולא הזכיר כאן נגעי גופו, ומשמע משום דסב"ל שזהו"ע טבעי, ועי' גם ספורנו פסוק ג' וז"ל: כי אמנם יש לצרעת כמו לשאר חולי עתות התחלה ותוספת ותכלית ואם ירפא החולי תהי' לו ירידה וכו'" ומשמע ג"כ דסב"ל שהוא חולי טבעי. (ובכלי יקר עה"פ שאת או ספחת וכו' כתב שיש אומרים שהם חולי טבעי וי"א שהכל בא על הצד העונש לגלות רעתו הנסתרת בקרבו).

ולכאורה אפ"ל דב' הענינים תלויים זה בזה, דאי נימא בבני נדות שהו"ע טבעי מצד הדם וכו', מסתבר לומר שכל ענין הנגעים הוא חולי טבעי, שקשור בדם הגוף וכו', אבל אם שם בבני הנדות אינו ענין טבעי אלא עונש מסתבר לומר שכל הענין דנגעים הוא מעשה נס בלבד, מיהו לפי האמת אין לומר כן שהרי רבינו בחיי עצמו (יג, ב) הביא מדרש זה שכל מי שאינו

נשמר מן הנדה יהי' הולד מצורע וכתב שזה נמצא בספרי הטבע, וכפי שצויין בהערה 6, גם הרמב"ם דסב"ל במו"נ שאינו ענין בטבע, כתב בסוף הל' טומאת צרעת רק בנוגע לנגעי בגדים ובתים שהן אות ופלא וכו' ומשמע דנגעי הגוף הוא בטבע, הרי מוכרח שהם ב' ענינים שונים.

גם אפ"ל דגם בנוגע לנגעים סתם ליכא שום הכרח לומר דרבינו בחיי חולק על הרמב"ן והספורנו, דאפשר לומר שגם הוא מודה שהו"ע ששייך בטבע, אלא שאינו דבר רגיל כלל בטבע, [ואינו דומה לנגעי בתים ובגדים שאין שם אחיזה בדרך הטבע כלל], ולכן רק בזמן הבית בא"י הי' מצוי נגעים באדם ע"י נס בכדי לגלות עונו וכו', וראי' לזה שהרי בפסוק ב' כתב רבינו בחיי עצמו עה"פ אדם כי יהי' כו' "ומראות נגעים הללו אינן צרעת אלא אפשר שיבואו לידי צרעת ומפני זה הרחיקה התורה החולי הזה מתחילתו, וז"ש חכמי הרופאים הבהרת נראה מהן הצרעת כו' כן פירש הרמב"ן דמשמע מדבריו דסב"ל ג"כ שהו"ע טבעי שמן ד' מראות אלו יכול לצמוח צרעת ממש והו"ע חולי וכו', אלא דבפועל זה בא רק בא"י וכו'.

וראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 72 בהערה 36 שכתב וז"ל: פשטות לשון הרמב"ם בהל' טומאת צרעת (בסופו) "אינו ממנהגו של עולם" קאי על "השינוי האמור בבגדים ובבתים" ועד"ז מובן ממ"ש בפיהמ"ש שם: "כי הבגדים והבתים דוממים והשנוי הנולד בהם אינו צרעת אלא שהתורה קראתו כך" . . . אבל בלקו"ת פרשתנו (כב,ב) הובא לקמן בפנים ס"ו כתב גם על צרעת באדם "שנולדו סימנים בגשמיות בבשרו שלא כדרך הטבע.. אך מעשה נסים הם", אבל גם ברמב"ם מובן, מכיון שנגעי אדם באים על האדם בהמשך ולאחרי נגעי בתים ונגעי בגדים מוכח שסיבתם אינה טבעית (ובשוה"ג שם כתב שכן משמע בלקו"ת: "הנגעים שאינם מליחות המצויים כמ"ש הרמב"ם) וכ"מ במו"נ שם. ולהעיר ממה שמסיים בפיהמ"ש שם "וכן נגעי אדם אתה תראה שישים הנתקים צרעת והוא חולי.. ואמנם הם ענינים תוריים" (וראה תרגום קאפח שם) ובכלי יקר שם "וזהו בנין אב גם על נגעי הגוף שהם חוץ לטבע על צד העונש" עכ"ל ההערה.

ולכאורה הכוונה בזה הוא כפי שנתבאר לעיל, דשניהם אמת, דלפועל רק נגעי בגדים או בתים אין שם אחיזה בדרך הטבע כלל משא"כ נגעי הגוף יש שם אחיזה בטבע והוא חולי טבעי, אלא דבפועל אינו מצוי כלל מצד הטבע, והי' מצוי בפועל רק בזמן הבית כו' ע"י נס לגלות לאדם שצריך לשוב וכו', וזהו גם דעת רבינו בחיי ואדה"ז.

ולפי"ז אפשר לומר דנגעים אלו שהיו באים לאדם אח"כ ולא בתחילת הוולדו לכו"ע אינו שייך להנ"ל בנוגע לבני נדות שהרי באים מיד כשנולדו כדאיתא בתנחומא, ושם ה"ז סוג אחר הבא מצד דם נדות, משא"כ בנגעים הבאים להאדם אח"כ שהם ודאי ענין נסי וכו' בכדי לגלות שצריך לשוב וכו'.

קטורת קודמת לאברים ואברים למנחה

(ב) ברשימת מנורה (חוברת כ"א) הביא מ"ש בפע"ח באביי הוה מסדר סדר המערכה וכו' דבהגיעו לקטורת קודמת לאברים, אין לומר מלת "קודמת" משם ואילך, אלא ואברים למנחה וכן כולם עד ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים, ומבאר שם בטעם הב' וזלה"ק: דבין אברים למנחה (וכן בין נסכים למוספין) כתוב להדיא בקרא שאי"צ להיות הפסק ביניהם, ולא רק קדימת מנחה לנסכים וכו' בלבד (יומא לד, א), ולרמז ע"ז, הנה מתחיל מכאן, שינה מהקודם ואמרן תכופין גם בלי הפסק תיבת "קודם" ביניהם, וכיון דפסק פסק עכלה"ק.

ויש להעיר דביומא שם יליף דמנחת נסכים קודמת למנחת חביתין ממ"ש "עולה ומנחה" שתהא סמוכה לתמיד אחר מנחת נסכים וכו' (כמובא בפיענוחים), אבל בירושלמי (שם פ"ב ה"ב) אמר הטעם דמנחה קודמת לחביתין משום דזה קרבן ציבור וזה קרבן יחיד עיי"ש, ונראה דלא דריש קרא דעולה ומנחה להקדים מנחה להקדים מנחה לחביתין וכו' אלא משום דקרבן ציבור קודם לקרבן יחיד, וכבר הקשו המפרשים (שיח יצחק שם ועוד) שהרי גם הבבלי סב"ל דקרבן ציבור קודם לקרבן יחיד כמבואר בהוריות יג, א, דשעיר עבודת כוכבים קודם לשעיר נשיא מ"ט האי ציבור והאי יחיד, וא"כ למה לן קרא ללמוד דנסכים קודם לחביתין? (וראה לקו"ש חכ"ב פ' צו ב' בארוכה אודות חביתי כהן גדול אם דינו כקרבן יחיד או

כקרבן ציבור, ולפי"ז יש לדון דבזה פליגי הבבלי והירושלמי ואכמ"ל).

ועפ"י המבואר בהרשימה דלימוד זה דעולה ומנחה מגלה דלא רק שיש דין קדימה ביניהם אלא שצריך לבוא מיד בלי שום הפסק, לכאורה אפשר לומר דמהאי טעמא מביא לימוד זה כיון שניתוסף בזה חידוש שצריך לבוא מיד אחריו.



קושי ביטוי אות רי"ש בקטנים

הת' פסח צבי שמעירלינג

תות"ל - 770

ברשימות חוברת ה' ביומן, מביא כ"ק אדמו"ר (ע' 35) שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ואחיו הרז"א נ"ע בקטנותם "פעם שחקו ברבי וחסיד. ויאמר אדנ"ע 'איך וועל קיין רבי ניט זיין' - ומפני קוטנו אמר עוד אז י' במקום ר' - 'איך וועל זיין א חסיד. א ג-ט איז איינער, א רבי איז איינער, חסידים איז א סאך".

ובהמשך מביא עוד סיפור שפעם בקטנותו שאלהו זקנו כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ "אם חפץ הוא כסף, ויענהו בשלילה. ויתן לו מטבעות אחדות שיתן לחסידים על משקה, ויצא, באמרו להחסידים 'דער זיידע, דער יעבע האט געגעבען אויף משקה'" (כנ"ל ש"מפני קוטנו אמר עוד אז י' במקום רי"ש).

ולהעיר מחידושי אגדות מהרש"א בסוטה [יא, ב] על מ"ש בגמ' עה"פ ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדים - "אל תקרי בעדי עדיים אלא בעדרי עדרים":

אבל לא מצינו מלה שיהיה חסר הרי"ש שהיא עיקר המלה, וי"ל בדרך צחות לפי שדרך הקטנים שמוצא הרי"ש קשה להם בדבור ומדלגים אותה בדבורם בפרט אלו הקטנים שנתגדלו במקום שאין אדם וכאילו עמהם ידבר הכתוב בלשונם ותבואי בעדי עדיים במקום עדרי עדרים בדלוג הרי"ש, וז"ש אל תקרי עדי עדיים בלא רי"ש כמו שקורין אלו הנערים שנתגדלו

בשדות שיהיה משמעו מלשון קישוט אלא עדרי עדרים
בר"ש, ודו"ק.



לקוטי שיחות

מצה ולחם עוני בשיחת הרבי ובתורת הרוגצובי

הרב נחום גרינוואלד

באסטאן מאס.

בלקו"ש לחגה"פ (חל"ב ע 44) מביא הרבי את מחלוקת
הרמב"ם והראב"ד בענין טיבול מצה בחרוסת. הרמב"ם פוסק
(הל' חו"מ פ"ח ה"ח): "ומטבל מצה בחרוסת ואוכל";
והראב"ד משיג: "זה הבל".

ומביא על כך את דברי הגאון הרוגצובי: "והנה גבי מצה
יש ב' טעמים על מצות אכילתן, אחד משום זכר לעוני ואחד
משום זכר לחירות. . . ובמרור רק טעם אחד משום עבדות
וחרוסת ג"כ משום עבדות.

והנה בזמן המקדש בוודאי מטבילין המצה ג"כ בחרוסת אך
בזה"ז כיון דחזינן דמצוה דזכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז
רבנן, רק במרור תיקנו משום זכר אבל במצה א"צ לתקן כיון
דנשאר בו הטעם משום חירות דהוה מה"ת, וא"כ לא שייך
טיבול בחרוסת וכזה פליגי רבינו על הראב"ד ז"ל אם שייך
תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא"

(עד כאן מצוטט מדבריו בהשיחה. הגאון ממשיך, כדרכו
להביא השוואות למכביר לרעיון זה, אם מתקנים תיקון דרבנן
כאשר קיימת חובה מן התורה?).

בשיחה שם, מפענח את עומק כוונותיו הצפונים ברמיזותיו,
אך מתפלל: ש"איזה ענין יש בתקנה זו, שיהי' במצה גם זכר

לעבדות שהרי אין מחדשים (ע"י תקנה זו) שום מעשה חדש בעצם אכילת מצה? ועיי"ש עוד בארוכה.

אך דברי הגאון הם בגדר תעלומה עבורי, וללמוד אני צריך: כיצד ניתן לומר שבזה"ז בטל דין עבדות במצה, הלא בפשטות דין העבדות שבמצה, כפי ששמע מדברי הגאון עצמו, נובע מדין "לחם עוני", והלא כמה הלכות גדולות קשורות בדין זה, כגון, (הל' חו"מ פ"ה ה"כ): "וביום הראשון אסור ללוש . . אלא במים בלבד . . כדי שיהי' לחם עוני וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני" וכן בפרק ו' ה"ה: "אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני".

והלכה אחרת הקשורה בזה (פ"ח ה"ו) "ומפני מה אינו מברך על שתי כיכרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני" והכיצד איפוא ניתן לומר שבזמן הזה בטל דין עבדות ודין עוני, וכי הראב"ד אינו מסכים להלכות פשוטות אלו? ! . . אתמהה!

ב. לא הבנתי גישתו, כדרכו מביא הגאון צרור של הוכחות לשני צדדי הרעיון, אך כמה הוכחות הן ממחלוקות תנאים ואמוראים המבטאות אחד מן הצדדים לכאן או לכאן, ולכאורה בסוגיות שיש בהן מסקנה להלכה הרי יש הכרעה בדבר? לשם דוגמא, הוא מביא את סברת הירושלמי ספ"ג דברכות במחלוקת חכמים ור' יהודא במשנה שם, אם זב שראה קרי חייב לטבול. חכמים סבורים, שחייב לטבול; ור' יהודא פוטר. מסביר הירושלמי שר"י סובר שאין טומאה קלה חלה על טומאה חמורה, ולכן כאשר יש טומאה חמורה, אי אפשר לחול על כך טומאת קרי הקלה, הרי שאין מתקנים תקנת דרבנן על טומאה דאורייתא.

אולם מכיוון שבמחלוקת זו ההלכה כחכמים, שצריכין לטבול, הרי שיש להסיק שתפיסת הראב"ד מופרכת?! אך כמובן ששאלה זו הינה שאלה מקיפה בכל אורח החשיבה של הגאון שצריכה בירור יסודי ואכ"ל.

ג. ידועה המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד (הל' נזירות פ"ה ה"טז, וכן בהל' אבל פ"ג ה"ז) "נטמא למת פעמים הרבה . .

אם התרו בו על כל פעם ופעם והוא מטמא לוקה כל אחת ואחת". והראב"ד משיג: "מעתה טומאה וטומאה אפילו פירש וחזר ונגע פטור, והכהנים בזמן הזה טמאי מת הן . . . והמחייב אותם עליו להביא ראיה".

כלומר, לדברי הראב"ד כאשר כבר יש טומאה עליו הוא "שבע טומאה" (הביטוי לקוח ממנחות כ"ד, עיי"ש, והגאון מציין לזה כאן) לא חלה עליו טומאה חדשה. אך מלשון הראב"ד "חזר ונגע פטור" ומהדגשתו "והמחייב אותם", משמע, פטור אבל אסור, כי מדרבנן יש עליו חלות טומאה.

וכן מבואר להדיא בתורת האדם להרמב"ן (כתבי הרמב"ן שעוויל ע' קל"ה) שמביא כשיטת הראב"ד בשם הר"ת וכותב: "דמיפרט הוא דפטר ממלקות אבל איסורא דרבנן איכא" וכך נראה ברור גם לדעת הראב"ד.

הרי שגם לפי הראב"ד מחילים דין דרבנן על טומאה דאורייתא, בניגוד להבנת הגאון בדעת הראב"ד!

ד. דומא אחרת ניתן להביא מחג השבועות, שמן התורה החג נודע כחג הביכורים ולא נקבע בגלל מתן תורה, ובמיוחד שבזמן שקידשו החודש עפ"י הראייה, אירע החג בימי ה' ו' ז' בסיון והחג לא הי' קשור כלל במתן תורה (ראה ר"ה ה' ע"ב ובערכין ט' ע"ב ובתוספתא שם).

מכל מקום, הוספיו החכמים (ראה הסוגיא שלהי מגילה (ל"א ע"א) ביחס לקריה"ת "האידנא", ופסחים ס"ד ע"ב) גדר של "מתן תורה" לחג השבועות, הרי שיש תקנה מדרבנן על קיום מן התורה. נגעתי רק בפרט אחד בלבד של שיחה זו ועדיין יש להעיר הרבה על היחס בין דברי הגאון לבין דברי הרבי מכמה צדיים, וזאת בהזדמנות אחרת אי"ה.



תגובה בסיבת צום אסתר ובתקנתו [גליון]

הנ"ל

בגליון שעבר עמ' 30 תמה הרג"א שיחי' על מה שכתבי ש"תענית אסתר" נתקן כזכר להצומות וזעקתם, וטען, שהלא מבואר בהמקורות שהצום נתקן לשכר צום המלחמה בלבד?

עוד שאל, על מה שכתבתי שתענית אסתר לא ניתקן בידי הנביאים או החכמים, שהיר מבואר בשאלות שהתענו גם בזמן המקדש? אך במח"כ כנראה שלא בירר את כל הסוגיא לאישורה, ואמנם לפי הרבה ראשונים יש לפענ"ד מקום גדול לדבריי כפי שאבאר בעזהשי"ת

* * *

א. מה שהעיר הרב הנ"ל עפ"י השאלות שהסיבה שתיקנו צום תענית אסתר, היא מפני התענית ביום המלחמה, וכך היא שיטת הר"ת במש"כ בגמרא ריש מגילה, "י"ג זמן קהילה לכל" שהכונה לתענית זו, בניגוד לפירש רש"י שפ. (עיין בראשונים על אתר, הרא"ש הר"ן הריטב"א, ועוד.

יש לציין שהדבר אינו פשוט כלל ועיקר. כי לאמיתו של דבר, ישנה גם שיטת הראב"ד, שהובאה בר"ן, בספ"ב דתענית שתולה סיבת הצום בהכתוב "דברי הצומות וזעקתם" וז"ל: "וכאשר קיבלו על נפשם דברי הצומות, לומר כשם שקיבלו עליהם לעשות יו"ט, כך קיבלו עליהם - דברי הצומות וזעקתם, לעשות תענית בכל שנה ושנה". וכן - שהיסוד להצום הוא המצות האמורות, אך הבדל עצום יש בתוכן שיטתם כדלהלן - היא שיטת הרמב"ם להדיא בהל' תענית (פ"ה ה"ה): "בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר: דברי הצומות וזעקתם". (והרמב"ם מדגיש "בימי המן", לאמר, לא הצום שהי' בימי המלחמה, שכבר היתה אחרי תליית המן, אלא הצומות של ימי הגזירה).

הרי שיש שתי שיטות מרכזיות בטעם צום זה: שיטת הר"ת שמקורו אצל הגאונים, ששורש הצום הינו צום המלחמה; וכנגדו, שיטת הראב"ד והרמב"ם, ששורש הצום הינו התענית המבוארת במגילה של לך כנוס וגו' ושיטה זו היתה כוונתי כאשר הבאתי את הדוגמא מצום תענ"א.

להעיר משיטה מפתיעה בטעם צום זה, לה"אשכול" (חותנו של הראב"ד) שכותב בהל' תענית, (מהד' אלבק ע' 137): "ואני הכותב אומר: כי לא ניתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגילה, לפיכך קבעו תענית שלא לאכול קודם מקרא מגילה" ודבריו מופלאים אך אכמ"ל.

ב. מה שהביא מלקו"ש ח"ו, שהתקנה כבר ניתקנה בימי המקדש וע"י הנביאים או חז"ל הדבר אמנם מסובך מאד, כי יש בענין זה שלל של שיטות, החל משיטות היסוד האמורות, עד לפירושהן השונים. בדרך כלל יש לומר שיש בזה שתי שיטות (שהן ארבע: 1) שיטת ר"ת ורוב הראשונים בדעתו; והבנת הרא"ש בדעתו; 2) שיטת הראב"ד ותפיסת הרמב"ם בשיטה זו.

הרי הריטב"א, אע"פ שסובר בפירוש הגמרא, כפי' ר"ת "דזמן קהלא היינו, שביום י"ג נקהלו עם מרדכי ואסתר להתענות, לפי שהם עומדים במלחמה" עם זאת מסיים להלכה: "ומ"מ לא מצינו תענית זה בכלל הצומות שהם גזירת חכמים אלא כעין תענית יחיד הוא, ואעפ"י שחייב אדם להתענות בו משום אל תיטוש תורת אמך, צריך קבלה מבעוד יום, ולפי שאין לו עיקר גמור . . .". דהיינו, שצום י"ג הוא מפני המנהג בלבד. באופן ברור יותר- שדוקא לפי הרת"ם מסתבר שקיום הצום ביום י"ג הוא מצד המנהג בלבד - יש לראות בהאגודה (מהד' ירוש' ע' פ"א, הביאו הב"ח בסי' תרפ"ו ד"ה ומ"ש): "מכאן הוכחו השאילתות דרב אחאי ורבינו תם להתענות בערב פורים, ולא משום דכתיב "דברי צומות", דא"כ הא כתיב "וזעקתם", ומאי זעקה בדורות איכא? - כן כתוב במחזור וויטרי. הילכך, יכולין להקל באותו תענית למעוברות . . .". כלומר מאחר שלפי הר"ת אין צום תקנת נביאים או חכמים. לפיכך מותר להקל בתענית זו. ועיי' בב"ח הנ"ל שכך הבין באגודה עיי"ש. ואף יותר מפורש, הדבר כתוב באבודרהם, (התעניות, ע' רנ"ד): "עוד מתעניין ב"ג באדר הסמוך לניסן, ואינו מפורש בכתוב ולא בתלמוד; אלא החכמים האחרונים תקנוה אחר חתימת התלמוד . . . ואין התענית אלא על שם ויקהלו היהודים אשר בשושן ב"ג בו, ואמר, קהלה לכל הוא". הרי להקת הראשונים הסבורים כר"ת ביסוד הצום, ובגלל שיטה זו, הם סבורים שאין הצום תקנה קדומה.

מאידיך סבור הרא"ש ההיפך מזה, (על יסוד פירוש ר"ת, הרי כותב בספ"ק דמגילה: "ולכך נהגו להתענות ב"ג אדר. ולמאי דפרישית לעיל, זמן קהלה לכל היא, הוי תענית אסתר תקנת חכמים אף קודם שבטלה מגילת תענית". ובאמת הבנת הרא"ש בסוגיא זו אכן סותרת את הנחתי שהנחתי בגליון הקודם, שלא ניתקנה שום תקנה על ידי האנשי כנה"ג רק על מאורעות המפורשים במקרא, כי לדעתו תיקנו אל נכון, תקנה אפילו על דבר שכמעט ולא מופיע אפילו בתלמוד. אולם משיטות שאר הראשונים דלעיל, אדרבה. משמע שהיסוד לקולת צום זה הוא בגלל שאין הדבר מפורש בכתוב, ולכן לא יתכן שזו תקנה מכוונת של הנביאים או החכמים, הרי כמו שביארנו.

לעומת שיטת ר"ת, סובר הראב"ד, כאמור, שמקור הצום מבואר במקרא בגלוי וצום זה אכן תיקנו אנכה"ג יחד עם שאר מצות החג ובקבלה אחת קבלוהו. ולפי דבריו, גם יש סיוע להוכחתי, כי מכיוון שלפי דעתו הצום של תענית אסתר אכן מופיע במקרא, לכן יש מקום לתקן תקנה על כך.

אך מדעת הרמב"ם, שכותב (לפי גירסת קאפח, פרנקל, וכן הוא בב"י סי' תרפ"ו): "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלש עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר: "דברי הצומות וזעקתם", משמע להדיא, שלמרות שמקור הצום כהראב"ד, הוא מ"דברי הצומות וזעקתם"; בכל זאת, הריהו רק בבחינת מנהג שנהגו "בזמנים אלו" בלבד. (ואף לפי גירסת המגיד משנה שם, שה"ונהגו" קאי על הארבעה צומות, מכל מקום, ברי מהמשך הלשון שגם צום הי"ג מנהג הוא, עיי"ש במ"מ, ואכמ"ל).

נמצא שהרמב"ם והראב"ד, למרות שמצד אחד הם רואים את מקור הצום בכתוב "דברי הצומות וזעקתם" הרי יש הבדל עצום ביניהם: להראב"ד כאמור, יש כאן תקנה במחשבה תחילה; משא"כ להרמב"ם, הרי זה מנהג בלבד. ומובן מאליו, שאין להקשות: כיצד זה, לפי הרמב"ם, שלא תיקנו תקנה על דבר המפורש במקרא? כי פשוט שלא חייבים לתקן על כל דבר ודבר שאירע בימים ההם אלא שבמרוצת הזמן הורגש בקרב

העם צורך לזכור גם פרטים נוספים של המאורעות ההם, ופשוט.

ג. במה שהביא השאלה מה"בנין שלמה" סי' נו, אם יש לומר מזמור לתודה, בתענית אסתר - כי הלא צמו גם בזמן המקדש? הרי כפי שביררנו, רוב הראשונים סבורים שלא צמו, כדלעיל. ועיי"ש שמעיר לו בזה אחיו הרב.

נקודה אחרת, ידועה שיטת הרמב"ם בפיה"מ (בספ"א דמגילה): "והיו מתעניין תשעה באב [בבית שני] אע"פ שהוא מסור לרצונם, מפני שהוכפלו בו צרות", ולפלא שלא העיר מזה מאומה. והנה, במג"א סי' נא סק"א, מביא: "ובהג"מ כתר, שיש שא"א אותו בעט"ב ולא בט"ב. וכתב רש"ל בתשוב' סי' ס"ד דטעות גדול הוא דהרי בזמן המקדש היה יו"ט בט"ב והיו מקריבין תודה", (ומביאו גם בשו"ע רבינו בסי' הנ"ל) ושם מקור השיטה שא"א מזמל"ת בט"ב הוא פיה"מ הנ"ל.

אך מדברי המהרש"ל האמורים יש להוכיח קצת שלא כדברי הב"ש, דלפי ביאורו הטעם שאומרים מזמל"ת ב"ג באדר, הוא כי בבית ראשון הקריבו תודה, ומובן שטעם זה נכון לכאורה אף ביחס לט"ב, ובכ"ז לא השתמשו הגמ"נ והרש"ל בסברא זו. וי"ל, ולא באתי אלא להעיר, ובפרט שלא השווה ודימה כלום מדברי הפוסקים הללו.

ולעצם הענין יש עוד להעיר הרבה בגדר אמירת מזמור לתודה, אם היא כהקרבת קרבן או לא? והאם צום שעתיד להבטל, מונע אמירה זו כעת, כי מי אומר שהאמירה מהווה זכר לבית שני אולי האמירה היא הקרבה בבנין העתידי? ואם, לפי הראב"ד שצום זה הוא חלק מהחג, כלום ייבטל הצום? ועיין מענין הראשון בלקו"ש חי"ב צו, ויש להאריך בכ"ז פי כמה אך לא זו המסגרת.



קימו מה שקיבלו כבר [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בגליון יד העיר הר' נ.ג. על המבואר בלקו"ש חט"ו (ע' 365 מדוע לא קבעו בפורים זכר על קבלת התורה ברצון (כדרשת הגמ' שבת פ"ח א.)?

והק' הנ"ל דלכאורה יש לתרץ שלא תקנו זכר אלא על אירועים המפורשים בפשטות המקרא, משא"כ קבלת התורה מרצון, שנלמד ע"פ דרש ואינו בפשטות פירוש המקרא. ע"כ.

ולא הבנתי דבריו: חילוק זה שמחלק בין ענין שנלמד מפשט המקרא לענין שנלמד ע"פ דרש - מניין?! נכון שבהלכה מוצאים הקלה בענין שנלמד ע"פ אסמכתא בעלמא שאין לו תוקף כדאורייתא, אבל אין חילוק בין ענין שנלמד ע"פ פשט המקרא לענין שנלמד ע"פ דרש (באו"א: בין ענין שהוא כדבר שהצדוקים מודים בו לענין שלא מודים בו). האם מדובר כאן בפשטני המקרא ששיטתם לפרש רק ע"פ הפשט?!

ועוד זאת: גם לפי שיטתו, הרי השאלה היא על המגילה עצמה שנכתב בה שאר מצוות המיוחדות לפורים (משלוח מנות, מתנות לאביונים, קריאת המגילה - שהיא המגילה עצמה), מדוע לא נכתב בה ענין קבלת התורה מרצון?

גם יש להעיר מחג חנוכה - שאינו מפורש במקרא.

עוד העיר, על המבואר בשיחה אשר המיוחד במצוות פורים הוא שהם בעצם רק הוספה והידור במצוות של תורה: מגילה - תלמוד תורה, משלוח מנות - אהבת רעים, מתנות לאביונים - צדקה.

והעיר על זה, אשר במדה מסויימת כן הוא בעוד מצוות דרבנן, כמו ט' באב שהוא בדוגמת צום יוה"כ, ונטילת ידיים שהוא בדוגמת קידוש ידיים של כהן במקדש, ע"כ.

ולכאורה מובן ופשוט, החילוק העצום ביניהם: כי גם אם כל מה שתקנו רבנן כעין דאורייתא תקנו, הרי בקיום מצוה דרבנן אינו מקיים מצוה דאורייתא, משא"כ במצוות של פורים שבקיוםם מקיים מצוה דאורייתא.

גם הביא מדברי הרמב"ם (הל' אבל פי"ד) אשר ביקור חולים וניחום אבלים וכו' אף שהם מצוות של דבריהם, נכללים

הם במצות ואהבת לרעך כמוך. והק', א"כ הרי אלו כמצוות של פורים ממש?

אבל עי' בהשיחה, אשר כל נקודת הביאור היא, אשר מצוות פורים הם הוספה והידור על מצוות של תורה, כמפורט בהשיחה. וכל זה אינו בביקור חולים וניחום אבלים שהם חלק ופרט וביאור במצוה של תורה ולא הוספה והידור.

ובאמת לענ"ד כל השקו"ט אין לו קשר כלל לשיחה. כי גם אם מצוות ניחום אבלים וביקור חולים דומים ממש למצוות של פורים, הרי המיוחד בפורים הוא שלא תקנו מצוה מיוחדת (חדשה) בשביל החג אלא תקנו קיום מצוות של תורה, אשר כל זה אינו שייך כלל לענין ניחום אבלים וכו' שאינם תקנה על דבר ואירוע שנתחדש לאחר קבלת התורה אלא ככל תקנת ומצוות חכמים שענינם חיזוק וסייג לדברי תורה.

עוד העיר, על המבואר בשיחה, אודות המעלה המיוחדת במתנות לאביונים שעליה כותב הרמב"ם (פ"ב הי"ז) שהמרה לקיים מתנות לאביונים "דומה לשכינה", ולא כותב מעלה זו בהל' מתנות עניים בנוגע לשאר נתינות לצדקה.

וציין הנ"ל, אשר לכאורה מעלה זו מפורשת גם ברמב"ם הל' דעות (פ"א ה"ו): "והלכת בדרכיו כו' חייב אדם כו' להדמות אליו כפי כחו". הרי מעלה זו קיימת לא רק במתנות לאביונים אלא גם בשאר ענינים?!

ונראה לומר, אשר הדיוק בשיחה הוא על לשון הרמב"ם מדוע אינו מזכיר בפירוש מעלה זו בהל' מתנות עניים כפי שמזכירו בפירוש בהל' מגילה לגבי מתנות לאביונים. אבל בודאי למעשה מעלה זו קיימת בכל צדקה, כי זיל בתר טעמי' שנלמד מהכתוב "להחיות רוח שפלים גו'" שקיימא בכל צדקה (ודו"ק). ובאמת מפורשים הדברים בהשיחה סוף אות ד', עיי"ש.



תיווך בין ב' שיחות על חגה"פ

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה - 770

בלקו"ש חי"ב שיחה על חג הפסח, מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את שיטת אדה"ז והרמב"ם בהדין שבכל דור ודור חייב אדם להראות א"ע כאילו יצא עתה משעבוד מצרים דמחדשים כמה ענינים: א. המציאות שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת בכל דור ודור, דזה מה שאנו עתה במצב דחירות היא מפני שהגאולה דיצי"מ נמשכת גם עכשיו; ב. החיוב אשר נוסף על זכירת יצי"מ שבכל יום על האדם לזכור ולהרגיש כאילו הוא יצא משעבוד מצרים; ג. החיוב דלהראות שאין מספיק שהאדם יראה (ירגיש) בעצמו אלא שדרוש שיראה הרגש זה; ד. החיוב להראות לא רק בעת אמירת ההגדה אלא בכל מעשה שעושה כלילה הזה שיעשה דרך חירות כולל באכילתו ושתייתו.

ובהמשך השיחה מביא דישנם כמה שינויים בל' בין הרמב"ם לאדה"ז: א. הרמב"ם מביא את הפסוק 'אותנו הוציא וגו', ואדה"ז מביא את הפסוק 'בעבור זה וגו'; ב. הרמב"ם מביא עבד סתם, ואדה"ז מוסיף במצרים עבד; ג. הרמב"ם כותב ויצאת לחירות ונפדית ואדה"ז כותב ונפדית ויצאת לחירות.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דשינויים אלו הם בהתאם לשינויים בין הרמב"ם ואדה"ז בגי' המשנה דלהרמב"ם לא הביאה המשנה ראי' מן הכתוב עשה ה' לי בצאתי ממצרים כי הפסוק נאמר רק לדור יוצאי מצרים ולכן מביא ראי' מהפסוק ואתנו הוציא משם וגו' דממשיך שם בכתוב למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ גו' שנאמר לדור באי הארץ שלא היו מיוצאי מצרים.

והביאור בזה: מהכתוב ואתנו הוציא משם משמע רק שהענין שהוציא (בכללות) שייך גם לדורות שלאח"ז אך אין הוכחה שהיה באותו האופן של אבותינו אך מהפסוק עשה ה' לי מוכח שהיה באותו האופן ועפי"ז מובן שלפי הרמב"ם החיוב להרגיש שהיה עבד סתם משא"כ לדעת אדה"ז החיוב כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד עבדות מיוחדת דמצרים עיי"ש.

והנה בלקו"ש חל"ב שיחה על חג הפסח אות ה' מבאר כ"ק אדמו"ר דגדר סיפור יצי"מ שבמעשה לילה זה אינו רק לזכר שאבותינו היו עבדים ונגאלו אלא שזה שייך לאדם עצמו כמו שאומר עבדים היינו וכמ"ש הרמב"ם חייב אדם להראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' וממשיך שם דלפי"ז יש חילוק בין זמן הבית לזמן הגלות, דבזמן הבית כאשר נמצאים במצב של חירות אזי יכולים לקיים בשלימות את החיוב להראות כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים גם כאשר ישנו הזכר דשעבוד במעשה ע"י מרור אבל בזמן הגלות הרי מעשה המדגיש את השעבוד של מרור יחליש את הרגש החירות, מאחר שהוא נמצא במצב של עבדות לכן אין מקום למרור מדאו', וממשיך שם דטעם הדבר שמזכירים יצי"מ אף שהשתא עבדין הוא, כי עבדות מיוחדת של מצרים אינו וממנה אנו משוחררים לעולם, וזהו החילוק בין מרור לחרוסת, דמרור מסמל סתם עבדות שכל עבדות קשורה למרור וחרוסת היא זכר לטיט שהיו עושים בו במצרים שמורה על העבדות המיוחדת דמצרים.

ולכן לפי הרמב"ם מטבילים מצה בחרוסת דבזמן הבית לכו"ע מטבילים מצה בחרוסת כי אפשר לקיים יציאת מצרים לחירות בשלימות לכן מטביל, שמורה על שהוציאנו מעבדות לחירות. אך בזמן הגלות א"א לקיים יציאת מצרים לחירות בשלימות, לכן מקיים היציאה מהשעבוד המיוחד דמצרים שזה ישנו כשנמצאים בגלות. אך להראב"ד אין מקיימים גאולה לחצאין עיי"ש. וכתב שם בהערה 36 ואי"ז סתירה למשנת בארוכה בלקו"ש ח"ב בביאור החילוק בין הרמב"ם לאדמוה"ז.

וצלה"ב: דהנה בלקו"ש ח"ב הנ"ל כתב שם בהערה 40 בסופה שלפי אדה"ז יראו את עצמם כאילו יצאו (לא רק מעבדות סתם אלא) מעבדות המיוחדת דמצרים ומשמע שלהרמב"ם מספיק שירגיש שיצא מעבדות סתם, אך אדה"ז מחמיר שצריך שירגיש שיצא לא רק מעבדות סתם אלא גם מעבדות המיוחדת דמצרים, ולפי"ז איך כתב בחל"ב דלפי הרמב"ם יקיים לפחות בחלקו את היציאה מעבדות דמצרים הרי לפי הרמב"ם אין חיוב כזה כלל, כל החיוב הוא יציאה

מעבדות סתם ומדוע נחייבו? ועוד, מהיכן נלמד החיוב שיקיים יציאה משעבוד המיוחד של מצרים כמשנת"ל להרמב"ם הלימוד הוא מ"אותנו" ששם לא נלמד כלל שצריך שירגיש יציאה מהשעבוד המיוחד ועוד ק' שמהשיחה בחל"ב משמע שבזמן הגלות א"א להרגיש שיצא לחירות מעבדות סתם אלא רק יציאה משעבוד המיוחד של מצרים, ובהשיחה בח"ב כתב דשיטת הרמב"ם היא ללא חילוק בין זמן הבית לזמן הגלות חייב לראות כאילו היית עבד סתם ויצאת לחרות.

ובביאור הענין נ"ל ובהקדים דלכאו' ק' דכתב בחי"ב בהערה 40 בסוף דבריו דשיטת אדה"ז היא שיראו את עצמם כאילו יצאו (לא רק מעבדות סתם, אלא) מעבדות המיוחדת דמצרים ומשמע שאדה"ז מחמיר שעל האדם להרגיש שיצא לחירות לא רק מעבדות סתם כהרמב"ם אלא גם מעבדות המיוחדת דמצרים ומהשיחה בחל"ב משמע שאדה"ז מקל שס"ל שמספיק יציאה מהשעבוד המיוחד דמצרים ורק להרמב"ם צריך שירגיש יציאה מעבדות כל עבדות, אפי' קלה אלא שזה א"א בזמן הגלות לכן מסתפקים בקיום בחלקו של ה"זוכרת" כאילו יצא מהשעבוד המיוחד דמצרים.

אלא דיש לחלק שתלוי: אדה"ז מחמיר להגברא והרמב"ם מחמיר להחפצא, וביאור הענין: דמצד הגברא קל יותר להרגיש שיצא מעבדות סתם, מלהרגיש שיצא מעבדות מיוחדת דמצרים דזהו היפך המורגש שירגיש שהיה בשעבוד של עבדות פרך דמצרים אף שלפי אדה"ז לא צריך להרגיש שהיה בארץ מצרים אך גם מצרים בלבד זה קשה יותר. אך להרמב"ם להרגיש שהיה בעבדות סתם ויצא לחירות זה כ"א יכול לשער בלבו מהי עבדות סתם ולהרגיש שיצא ממנה. אבל מצד החפצא של החירות הרמב"ם מחמיר יותר דלאדה"ז מספיק שירגיש שיצא מהשעבוד המיוחד דמצרים אף שעדיין נמצא באיזה עבדות ומיצר, מספיק שיצא לחירות מעבדות המיוחדת דמצרים. אך להרמב"ם צריך להרגיש שהוא בן חורין לגמרי שיצא מעבדות סתם שעכשיו אינו נמצא בשום מיצר אפי' של עבדות סתם, וא"כ מובן דלפי הרמב"ם מה שחייבה תורה להרגיש ולהראות שיצא משעבוד לחירות דהתורה חייבה שיצא לחירות מכל עבדות רגילה ז"א שעכשיו אינו בשום מיצר וממילא כשמרגיש

שיצא רק משעבוד המיוחד דמצרים ז"א שמרגיש שיצא משעבוד אלא שחסר בהרגש החירות שעדיין הוא נמצא באיזה מצרים והגבלות, ולכן לפי הרמב"ם מקיים לפחות בחלקו את קיום הוזכרת כי עבד שמרגיש את השעבוד המיוחד ושיצא מזה וזה הקיום בחלקו של הוזכרת שצריך שירגיש שיצא מכל מיצר של עבדות.

וזהו החילוק בין זמן הבית לזמן הגלות דבזמן הבית יכול להרגיש שיצא לחירות מכל המצרים לגמרי, בשלימות. אבל בזמן הגלות יחסר בחפצא של החירות דמעשה המזכיר שעבוד יגרום חלישות בהרגש החירות ולכן לא יאכל מדאורייתא רק חרוסת, דמזכיר רק שעבוד המיוחד דמצרים דמצד החפצא יכול לקיים אף שלהגברא זה קשה יותר מפני שזה היפך המוחש אך אי"ז מופרך משא"כ להרגיש שיצא לחירות מכל ההגבלות אפי' מעבדות סתם זה אינו יכול להרגיש כשאוכל מרור שמסמל עבדות סתם ויחד עם זה להרגיש חירות לגמרי ולכן אין חייב במרור מן התורה כדי שיוכל לקיים את החירות בשלימותו.



קידוש לבנה ברוב עם [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון ש"פ פקודי (תשכו) עמ' 43 כתב רי"ד קלויזנר שי' בענין קידוש לבנה ברוב עם דדוחה זריזין מקדימין למצוה, ועיקר חידושו הוא, דדבר שהוא ענין צדדי במצוה כגון ברוב עם בשאר מצוה שפיר אמרינן זריזין מקדימין דוחה לברוב עם, משא"כ בקידוש לבנה או במילה (כחידושו של רבינו זי"ע) שענין השמחה אינו ענין צדדי במצוה אלא דבר עיקרי בו, בזה אמרינן דברוב עם דוחה זריזין מקדימין.

כדאי לציין שהחתם סופר בספרו תורת משה פ' תצוה (עמ' סח) מעיר על סוגית הגמ' דר"ה לה, ב (שמביא רבינו באגרות קודש) מגמ' מגילה ו, ב שמקיימין מצוות מקרא מגילה ומתנות לאביונים באדר שני משום דסמיכת גאולה לגאולה עדיף

מהסברא דאין מעבירין על המצוות, ומביא שם הטורי אבן דאין מעבירין על המצוות לאו דוקא דלא שייך הכא, אלא הכוונה לדין זריזין מקדימין. ומביא גם התרוה"ד לגבי קידוש לבנה שמאחרין למוצ"ש כדי שיהיה יותר בשמחה. ומתוך כ"ז בחידוש שכתב רבינו זי"ע שם וז"ל: "דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר כגון ההוא דמגילה דמסמיך גאולה לגאולה אז דוחה את הזריזין מקדימין, אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך, אז זריזין מקדימין עדיף".

ובזה הוא מתוך ג"כ התרוה"ד לגבי קידוש לבנה - דלא כמובן בחידושו של ריד"ק שקבלת פני השכינה הוא חלק מקידוש לבנה - אלא שהשמחה הוא חלק מקידוש לבנה.

* * *

בתניא פרק ב כותב אדמו"ר הזקן: "וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח", ובמראה מקומות לספר התניא להרב יעקב עמנואל שוחט שי' וכן בשיעורים לספר התניא אינם מצינים כלום ע"ז.

ואיה"נ שבספר הזהר שבידינו לא נמצאת, מ"מ מצאתי זאת בספר הפליאה לבעל הקנה דף יב, א - וז"ל: "ויפח באפיו נשמת חיים, מי שנופח משלו הוא נופח".

◆ ◆ ◆

הגדה של פסח

קשה לזווג בקריעת ים סוף

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' חלק א' (ע' שיא) דן כ"ק אדמו"ר במה שאומרים חז"ל בשייכות לכמה ענינים שהם

"קשים . . . כקריעת ים סוף": בפסחים (ק"ח, א) "אמר רבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף" ומפרש רשב"ם שם (ד"ה כקרי"ס): "כלומר נס גדול עושה לו הקב"ה למי שנותן לו מזונות, כאשר עשה לישראל שקרע להם ים סוף, ונפק"מ למיבעי רחמי". עכ"ל. ובסוטה (ב, א) "אמר רבי יוחנן, וקשין לזווגן כקריעת ים סוף", ומפרש רש"י: שנשתנו סדרי בראשית, עכ"ל. ועי' בזהר (ח"א רז, ב): "קשין מזונא דבר נש קמי קב"ה כקריעת ים סוף", וכ"ה בח"ב (ע' קע, א).

דידוע ההסברה בזה: שה"קשה" כקריעת ים סוף אינו בעצם הקריעה ובמה שניצב כמו נד, אלא שהיה כאן ב' הפכים ביחד, "רפא לישראל ונגוף למצרים" בזמן שמדת הדין טענה מה נשתנו אלו מאלו, אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז, ומהאי טעמא ה"קשה" בזה כי עפ"י סדר צריכים להתחשב במדת הדין, ובקרי"ס לא התחשבו בזה, וע"ש בהערות 2, 9.

ובהערה 5 שם: "וכ"ה בשאר הענינים שנאמר עליהם הלשון "קשה כקרי"ס". וכמו קשה לזווגן (סוטה שם), שהוא חיבור ב' הפכים, דבר ונוקבא. וכן קשין מזונותיו (פסחים שם), שהמשכת מזונות הוא מבחי' מזל שלמעלה מהשתלשלות, כמבואר בביאורו"ז (יב, ב) ובכ"מ "עכלה" ק. וכ"ה בסה"מ מלוקט חלק ה (ע' קסב, והערה 111 שם), ובלקו"ש חלק ה (ע' 361 והערה 56), ח"י"ד (ע' 31 והערה 9), ח"כ (ע' 100).

וי"ל שזוהי בעצם עומק כוונת רש"י בסוטה הנ"ל: "שנשתנו סדרי בראשית" - ועייג"כ לקו"ש חלק כו (ע' 234 הערה 39): "דלכאורה איך שייך קושי למעלה? והביאור כי "זהו היפך דסדר ההשתלשלות" . . . וזה שבקי"ס דוקא נאמר ש"קשה" ולא נאמר כן בבריאת שמים וארץ, הוא לפי שבקי"ס היה "חיבור שני הפכים בנושא אחד", עיי"ש, עכ"ל.

והנראה בזה לבאר עוד (באופן אחר) עפמ"ש ב"קונטרס הצוואה" מאת דודי הרה"צ ר' שלמה בראנדסדארפער זצ"ל (ירושלים תשנ"ה) ([ע' ט ואילך]: "אביא מה שמביא בספרו הק' נועם אלימלך בפ' ויגש בתחילתו: "נקדים לפרש הפסוק בתהלים (צ, יא), 'וכיראתך עברתך' וכו'. דהנה הבורא ב"ה אין

שייך בו שום יראה, רק היראה הזאת יש לו להשם יתעלה, שלא יחטא האדם מחמת אהבתו שאוהב את האדם להטיבו באחריתו, כי דרכו יתברך להטיב לכל ברואיו ולכן מתירא שלא יחטא, ונמצא יראת הבורא זה הוא יראה מתוך אהבה, וכן העונש שמעניש לאדם הוא ג"כ מחמת שרוצה להטיבו באחריתו הוא מצרפו ביסורין בעוה"ז כדי שיוכל לקבל הטוב לעוה"ב, וזהו 'וכיראתך עברתך' פירוש כמו שהיראה שלך היא מתוך אהבת האדם, כן עברתך, שאתה מעניש לאדם הוא ג"כ מחמת אהבה להטיבו באחריתו" עכ"ל.

וכמו שמצינו בליל שביעי של פסח, שנטבעו המצריים בים, ורצו המלאכים לומר שירה, אמר השי"ת מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?, הגם שהיו רשעים, עכ"ז אנו רואים עד כמה הקב"ה כביכול מצטער מאד אם צריך לעשות המשפט ברשעים, וזהו הטעם שאין אנו אומרים בפסח הלל הגדול רק ביום הראשון. . ואפשר לומר שזהו הפירוש מה שאמרו חז"ל שקשה לזווגן כקריעת ים סוף. . וקשה מהו הלשון כקרי"ס, וכי יש ח"ו איזה דבר שהוא קשה לעשות להשי"ת? אלא שי"ל הכוונה שהיה צריך לעשות בקרי"ס משפט ברשעים, וזה קשה כביכול בעיני ה' כשצריך לעשות משפט, כי רצונו רק להטיב לברואיו וד"ל. עכ"ל, בקונטרס הצוואה. וע"ש בארוכה שמבאר דברים נפלאים.

ולפי"ז נראה לומר בענין "קשה לזווגן" שאין הקושי להקב"ה בעצם מעשה הזיווג, דכי יש ח"ו איזה דבר שהוא קשה לעשות להשי"ת? אלא דהקושי הוא היראה הזאת שיש לו להשם יתעלה שלא יחטא האדם, כי ע"י הזיווג ניתוספו מצוות ואיסורים חדשים [וכידוע שהנישואין היא ירידה נוספת לירידת הנשמה בגוף], וכל הדרכים בחזקת סכנה וכו', וזהו ה"קשה" שיש להקב"ה בזיווגים, שרוצה שיבחרו בטוב ולא בההיפך ח"ו, וכמו ש"קשה" להשי"ת בקרי"ס לעשות משפט ברשעים כנ"ל, ככה "קשה" לו לזווגן, כי ירא שלא יחטאו ויצטרך להענישם ח"ו.

וה"נ י"ל בענין ה"קשה" במזונותיו של אדם להקב"ה כקרי"ס, שבעצם אין שום קושי להקב"ה לפרנס את בני"י מידו

המלאה הפתוחה והרחבה בשפע רב מאוד, רק הקושי בזה הוא "היראה הזאת שיש לו להשם יתעלה שלא יחטא האדם", כי עשירות הוא נסיון גדול, וכל הדרכים בחזקת סכנה וכו', וכידוע שסיבת אדה"ז נ"ע שלא ינצח נפוליון נגד רוסיא היה, כי צרפת יביא חירות ושפע, ושזה נסיון גדול, וכמ"ש בבית רבי (ע' 30) ש"אמר שאם ח"ו תגבר יד צרפת יתרבה האפיקורסות ח"ו בישראל" [נראה בזה באגרות קודש דכ"ק אדמו"ר חלק טו (ע' תנ) ובאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע חלק ה (ע' תנא)], ולכן קשין מזונותיו של אדם כקרי"ס.

ועוד קשין מזונותיו של אדם מצד עצם עבודת הביורורים באכילה ושתייה שיהיו לשם שמים, כמבואר בתניא פרק ז דכל דברי העוה"ז אפי' שאין בהם צד איסור . . רק שאינן לשם שמים אלא רצון הגוף וחפצו ותאוותו ואפילו הוא צורך הגוף וקיומו וחיותו ממש, אלא שכוונתו אינה לשם שמים כדי לעבוד את ה'. .. נשפע ונמשך (מ)קליפת נוגה שבעוה"ז הנקרא עולם העשי' רובו ככולו רע, רק מעט טוב מעורב בתוכה" עכ"ל. ולכן מצד היראה הזאת קשין מזונותיו של אדם כנ"ל [חידשתי זאת לרגל מסיבת קשרי שידוכין של בני הרה"ת יוסף שלמה שי' עב"ג תחי', באור ליום ד' כ"ב מנ"א ה'תשנ"ו].



הערות בעניני פסח

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבה תות"ל (אושען-פארקוויי מלפנים)

כרפס

בשו"ע אדמוה"ז תע"ג סע' י"ז כותב: "וצריך שיהיה ממני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה, כשאוכלן חייו, כדי שיפטור . . . וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן היא שהכל כשהן חיים . . .". ובהל' ח"י: " . . . וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן שהכל כשהן חיים . . .", נראה מלשונו שסובר שכרפס צריך להיות ירק חי.

ומתוכן ל' המג"א גם משמע הכי: בתע"ג סק"ד כותב דאביו דמהרי"ל היה מסופק באם יכול ליקח פטרעזל"ן מפני שיותר טוב מבושל מחי, וא"כ אין מברכין עליו בפה"א כשהוא חי. ומבאר המג"א דכיון דהן נאכלין ג"כ חיי"ן אע"פ שהן טובים יותר כשהן מבושלים, מ"מ מברכין כשהם חיים בפה"א, דמשמע מזה דצריך ליקח חי (דאל"כ מה השקו"ט, הרי יכול לבשלם ויהי' ברכתו אדמה). ולאח"ז אומר דאפשר שלא ליקח מהירות שלהן: דירק דגמ' נאכל כמו שהוא חי, "והירק שלנו אינו נאכל כמו שהוא חי אא"כ ככבוש, וזה אינו מצוי בפסח. . .". אבל יש להבין מה כוונתו בזה "שאינו מצוי בפסח", דמשמע דאם הי' מצוי יכול ליקח לכרפס ירק כבוש. ולכאורה אין לוקחין ירק מבושל, למה לוקחין ירק כבוש (הרי כבוש כמבושל).

ונראה הטעם לזה: דדרך טיבול ירק בזמן המשנה היה בירק חי (והגם דכל מאכלים היה דרכם לאכול בטבול - ע"ד מה שאומר רש"י בכ"מ - גם בשר, והיה מבושל, אבל טבול ירק היה חי).

(ועיין בהגדת ויגד משה דמביא כנ"ל מכמה מקומות דירק ירק חי ומוסיף שכן הוא בח"ס. ועיין גם שם, דמעורר גם מצד האיסור לאכול בער"פ ירק מבושל דמשביע בדבר קל ולא יוכל לאכול מצה לתיאבון. אבל החק יעקב חולק בזה, וכן פוסק אדמוה"ז שם: "מותר לאכול. . . מעט ירקות בין חיי"ן בין מבושלין. . .").

ולפי הנ"ל י"ל שאכן ישנו חסרון בלקיחת תפוחי אדמה כיון שהוא מבושל ויש ליקח ירק דאינו מבושל. ואולי זהו (מ)הכוונה מה שרבינו כתב תפוחי אדמה בסוגריים.

ראיה להנ"ל ושקו"ט בענין

"לאחר שמילא כריסו הימנו, חוזר ומברך עליה"

וידידי הרה"ח ר' חיים גרשון שי' שטיינמעץ (ר"מ בשיבה) הביא ראיה יפה לזה (וראויה היא למי שאמרה): דהרי הגמ' שקו"ט בדף קט"ו על טיבול הראשון כשאין לו כרפס או ירק אחר, ואומרת שמברך מעיקרא בפה"א אמרור ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל. ומקשה ר' חסדא על זה: "לאחר

שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה . . .". ואומר ידידי: הרי יש לנו עצה, שיבשל המרור בשביל הטיבול הראשון, והרי אינו יוצא י"ח במרור המבושל, ולא יהיה נחשב "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה . . .", ומדלא אומר הכי, נראה דלטיבול ראשון צריך ירק חי.

ויש לעיין בראיה זו, דהנה הב"ח הוכיח מגמ' זו דגם לטיבול ראשון צריך כזית, דאל"כ: הרי יכול לאכול פחות מכזית מרור לטיבול ראשון ואינו יכול לברך על זה על אכילת מרור וגם אין לומר בזה לאחר שמילא כריסו הימנו, אלא וודאי דטיבול ראשון צריך כזית. והפר"ח חולק עליו ואומר: שלפי ר"ח בוודאי שצריך לטבול בכזית בכדי שיוכל לברך על אכילת מרור. אבל לר"ה אינו צריך לאכול כזית, וזה דטען ר"ח על ר"ה, "לאחר שמילא כריסו" אין הכוונה על כזית דוקא (דהרי גם כזית אינו "ממלא כרס"), אלא הכוונה הוא שכיון שכבר נהנה בזה לא שייך לומר שיברך לאחר שכבר נהנה מאכילה זו.

וא"כ בשלמא להב"ח ראייתו ברורה, שהגם דצריך כזית הרי היה יכול לטבול במרור מבושל וכיון דאין בגמ' עצה זו הרי"ז ראייה דלטיבול ראשון ישנו צורך בירק חי, אבל להחסבר דהפר"ח דגם כשלא אכל כזית מרור גם על זה ישנו הטענה "לאחר דמילא כריסו" ונהנה ממרור (הגם דלא יצא י"ח כיון דאכל פחות מכזית) יחזור ויברך עליה, כמו"כ גם באם יאכל מרור מבושל (הגם דלא יי"ח בזה), יש לומר בזה כיון דנהנה ממרור ומילא כריסו יחזור ויברך עליו.

אבל יש לחלק בין אכילת מרור פחות מהשיעור ובין אכילת מרור מבושל: דבאכילת פחות מהשיעור הרי נהנה מהחפצא דמרור דעמו יוצאים יד"ח באכילה, ואי בעי לאצטרופי יצא במצותו אבל באכילת מרור מבושל הרי נהנה ממרור דלא יוצא ידי חיוב המצוה ויש לומר דלא חל על זה "כיון דמילא כריסו, יחזור ויברך", כיון דלא נהנה ממרור דעמו יוצאין ידי חובתו.

והנה השאג"א רצה להוכיח מגמ' הנ"ל שיוצא יד"ח מצות מרור אפי' בפחות מכזית, דאל"ה הרי היה יכול לאכול פחות מכזית. ולאח"ז רצה להוכיח כמו הב"ח שמזה הוכחה שלטיבול ראשון צריך כזית (כהרמב"ם). אבל לאח"ז מחלק:

דהגם דאין צריך כזית לטיבול ראשון, הרי מכיון שחצי שיעור יכול לאצטרופי בנוגע לאיסורין שלכן גם חצי שיעור אסור מה"ת, כמו"כ בנוגע להמצוה כיון דחזי לאצטרופי הרי ישנו חשיבות לאכילתו, אפי' בפחות מכזית (כיון דשייך להצטרף לכזית אי בעי), ולכן, אינו נכון וראוי לאכול פחות מכזית מבלי לברך.

ונראה מפ' שמפרש הגמ' "לאחר שמילא כריסו חוזר ומברך עליה" שהוא דין באכילת החפצא דהמצוה, דאין לאכלו בלי לברך עליו, וכשאוכלו בלי ברכתו הרי"ז נחשב "מילא כריסו". והיינו שאין זה (רק) דין בהברכה שצריך לברך לפני שממלא כריסו בהמאכל, אלא גם דין בהאכילה שצריך לאכלו לאחר ברכה, ואין נכון לאכול אפי' פחות מכזית בלי ברכה.

ועיין שם דעושה חילוק בין אכילת מרור פחות מכשיעור ואכילתו בלי כוונה (לאילו הסוברין מצ"כ): באכילה בלי כוונה "אין כאן מן המצוה כלום" לכן יש סברא בזה שיכול לאכול בלי ברכה ויברך לאחר"ז כשיתכונן אבל באכילה פחות מכזית ישנו מן המצוה ואין נכון לאכלו בלי ברכה.

וי"ל עד"ז לחלק בין פחות מכזית ומרור מבושל: דבמרור פחות מכזית ישנו מן המצוה וא"א לאכלו בלי ברכה אבל במרור המבושל אין בו מן המצוה ולכן היה אפשר לאכלו בלי ברכה.

אבל יש לעיין בזה: דהרי בשאג"א מסיים שם, שאליבא דתוס' הרי ר"ח סובר מצ"כ ואעפ"כ סובר שאין לאכול מרור בלי כוונה מבלי לברך עליו (הגם "דאין בו מן המצוה כלום"), וא"כ עד"ז י"ל באכילת מרור מבושל, דאע"פ דאין בו מן המצוה אעפ"כ אין נכון לאכלו בלי ברכה.

אבל גם בזה יש לחלק: דבאכילת מרור בלי כונה, הגם "דאין בו מן המצוה כלום", הרי המרור הוא חפצא ואין לאכול החפצא דמצוה בלי לברך עליו, אבל באכילת מרור מבושל אין זה חפצא דמצוה כלל.

ויש לומר שאפשר דזה תלוי בפ' "לאחר שמילא כריסו, יחזור ויברך עליו". דהנה יש להבין מה הכוונה בזה, הרי כיון

דלא יצא י"ח לפנ"ז מהו החסרון בזה שמילא כריסו, הרי או שלא נתכוון (ולפי השאג"א אין בו כלום מן המצוה) או שאכל פחות מהשיעור וממילא לא י"ח, ומה הענין בזה שמילא כריסו?

ועוד, הרי זה דצריך לברך ברכת המצות "עובר לעשייתן" הוא בעיקר שאין לברך לאחר העשייה, אבל כשהוא עסוק בעשייתו אין (כ"כ) החסרון בזה, וכפי שנאמר בתוס' ז' ע"ב בשם ר"י דאין צריך להפוך הלולב כשנוטלו, וא' מהטעמים הוא: "כיון שצריך לנענע בהלל" (ועיין במפרשים בזה), וא"כ אין לומר שסברת ר"ח כאן הוא מצד שאינו עובר לעשייתן כיון שעדיין עסוק הוא בהמצוה, ויתירה מזו עדיין לא קיים המצוה כלל (אבל עיין בר"ן במחלוקת ר"ה ור"ח כאן), וגם אין ל' "מילא כריסו" מורה לחסרון זו (שהוא לאחר עשיית המצוה) אלא לחסרון שונה, השייך לעשיית מצוה בדבר אכילה, ויש לפרשו בב' אופנים:

(א) דהוא דין מיוחד בברכת המצות הקשור עם אכילה: דצריך לברך לפני "מילוי כריסו" במאכל דמצוה, ולפני הנאתו הראשונה בזה. והיינו דבכדי שיהיה ניכר דקיום המצוה הוא משום מצות הבורא (ולא בשביל מלוי כריסו והנאת עצמו) צריך לברך לפני שמתחיל אכילתו והנאתו, שמיד באכילתו הראשונה כבר נאמר שאכילה זו קשור ("התחלה") להמצוה. וזהו הפשט: לאחר שכבר מילא כריסו, אז יחזור ויברך עליה בתמיה, הרי הברכה צ"ל לפני שמתחיל אכילה להנאת עצמו.

(ב) דהוא דין בעשיית המצוה הקשורה באכילה: דכיון שיש מצוה לאכול דבר זה, אינו נכון לאכול ממין זה באופן שאינו קשור עם עשיית המצוה, ואכילתו הראשונה יהיה במעשה המצוה ובמילא צריך לברך עליו שעושה זה כחלק והתחלה לקיום מצות הבורא. והפשט: לאחר שכבר מילא כריסו יחזור ויברך, והתמיה היא על האכילה, למה יאכל וימלא כריסו בלי לברך, הרי עליו היה לברך מיד בתחילת האכילה הראשונה, מכיון שאוכל זאת מצד מצות הבורא (ולא למלא כריסו בתחילה כו').

(מה שמודגש כאן אכילה הוא מצד שכאן מדובר באכילה. אבל יל"ע באם מובאת סברא זו במצות אחרות: דלאחר שעשה מעשה המצוה שלא לשם מצוה יחזור ויברך עליה כו').

ויש להעיר גם מהדין דהברכה צריכה להיות "עובר לעשייתן" שא' מהטעמים לזה מבואר בריטב"א בפסחים ז ע"ב, "כדי שיקדים תחילה בברכה, ויגלה ויודיע שהוא עושה מפני מצות השי"ת", דזה מתאים יותר לומר שהוא דין באכילה (או בעשיית איזה מצוה) שיהיה גלוי וידוע שעושה משום מצות השי"ת. ולטעם הב' שהוא: שהברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה על עבודת הגוף, דזה מתאים יותר לומר לפי האופן שיש דין בברכה ו"עבודת הנפש" שיקדים למעשה עבודת הגוף (לאכילה או לאיזה מצוה אחרת).

וי"ל נפק"מ: באם אכל בראשונה בלי ברכה באם יש לו לברך באחרונה: דאם נאמר שהוא דין בהאכילה אז הגם שאכל שלא כראוי אבל אין זה סותר שיברך לאח"ז וכשיהיה לו עוד הזדמנות יש לו לברך. אבל באם נאמר שהוא דין בהברכה: אז הגם דגם בזה יש לומר שאין דין זה לעיכובא, ובאם לא בירך בראשונה יברך כשיאכל לאח"ז, אבל י"ל (וכפי שיבואר להלן דכן משמע מל' אדמוה"ז "דא"א לו לברך . . ") דאין לו לברך כלל כשכבר אכל למלאות כריסו לפנ"ז.

נחזור לעניננו: באם נאמר שהוא דין באכילה דמצוה, יותר מתאים לומר, שהוא רק על דברים שבהם מקיים (או שלכל הפחות יש בו מן המצוה), דכשארין בו מן המצוה אין בו החסרון דאכילתו של דבר מצוה דהרי אין בו מעשה המצוה, כיון שבין כך אין אכילה מן המצוה. אבל אם הוא דין בהברכה, שברכת המצוה תאמר על האכילה הראשונה במאכל המצוה, יש להסתפק שאולי יש להרחיק לכת ולומר: שגם באכילתו דבר שאין בו מן המצוה כלל, כמרור מבושל יש לומר שחסר השלימות בזה כשכבר אכל ממינו, אפי' כשהוא מאלו שאין בו מן המצוה כלל, ובמילא כבר נחשב שנהנה ממין שעליו עושים המצוה ואין ראוי לומר לאחר שכבר נהנה בו שאכילתו הוא משום קיום מצות הבורא.

אבל אפשר לומר שגם אם זה דין בהברכה, י"ל דהדין שאין לו לברך לאחר מילוי כריסו הוא רק כשאוכל דבר שיוצא בו י"ח, אבל באם אוכל דבר שאינו י"ח ולא מילא כריסו בדבר שהיה מקיים בו מצות הבורא אפשר לו לברך כשיאכל לראשונה ממה שיכול לצאת י"ח.

ועיין בל' אדמוה"ז סי' תע"ה סעי' כ"ב: " . . שא"א לו לברך על אכילה זו אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מרור, כיון שכבר אכל ממנו קודם לכן". ונראה ממה שאומר שא"א לו לברך על אכילה זו, דהוא דין בברכה על אכילה זו, והוא ע"ד ביאור הפר"ח דאין כוונת מילוי כריסו כפשוטו שאכל כזית מהמרור, "כיון שכבר אכל" חסר באכילתו שנראה שהוא אכילת מצוה ובמילא אין לברך. וענין זה שייך לומר גם כשאכל לפני זה באופן שאין בו קיום המצוה, דכיון שכבר אכל לפניו שלא בשביל קיום המצוה חסר בו העניין דאכילה זו היא לשם מצוה ולכן א"א לברך גם בזה.

אבל לכאורה המשך ל' אדמוה"ז שולל כונה זו: " . . ואף שמפסיק הרבה בין ברכה על אכילת מרור להכזית מרור שאוכל אחר המצה אין בכך כלום, כיון שמיד אחר הברכה טעם מעט מהמרור הרי התחיל במצוה, ואין כאן הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה . . " (אע"פ שאינו יוצא י"ח באכילת מרור הראשונה "ובאכילה השניה הוא שיוצא ידי חובת מרור . (").

והיינו שאדמוה"ז מבאר כוונת התוס' (קט"ו ע"א ד"ה מתקיף וכן בק"כ) שהברכה על הטיבול ראשון מועילה לטיבול שני, "מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון", שהכוונה בזה היא "הרי התחיל במצוה" מיד לאחר הברכה (וההפסק שבין אכילה זו לאכילה שיוצא בו י"ח "אין בכך כלום").

ונראה ביאור ענין זה: דהגם שאין י"ח באכילה הראשונה ולכאורה אין לברך על מה שאינו י"ח, וכל' אדמוה"ז לעיל תע"ה סעי' ה' " . . שעל פחות מכזית אינו יכול לברך, שאינו י"ח בפחות מכזית", אעפ"כ שייך לומר על אכילה זו שהיא אכילת מצוה וזהו מעשה (אכילת) מצוה, והתחיל במצוה וחל

על זה ברכה שתצטרף ותמשך הברכה עד לבסוף (אפי' שיהיה הפסק) כשיאכל אכילה שבה י"ח. (ויל"ע ההסבר בזה).

ובמילא נראה לומר שאין שייך לומר "הרי התחיל במצוה" אא"כ אוכל חפצא דמצוה, מרור הראוי לצאת בו י"ח או מצה הראויה לצאת בה י"ח. אבל באם אוכל דבר שאין ראוי לצאת בו, א"א לומר "הרי התחיל במצוה". ובמילא באופן שאוכל ממין שאינו יוצא בו ואינו מענין המצוה כלל, נראה דלא שייך לומר "הרי התחיל המצוה" ובמילא יהיה הפסק בין הברכה לעשיית המצוה וא"א לברך בטבול ראשון, ובאופן זה יהיה מוכרח לברך לאח"ז קודם טבול שני.

(ולכאורה היה נראה דגם לפי פי' הנ"ל שהוא חסרון בברכה, נראה דאין זה לעכובא באופן שנאמר דבאם לא בירך לפני"ז אין לברך קודם טיבול שני לאחר מילוי כריסו. אבל מל' אדמוה"ז "דא"א" ("אי אפשר") נראה יותר שהוא לעכובא דאי אפשר לברך על אכילה לשם מצוה כשהאדם כבר מילא כריסו קודם לקיום המצוה).

ונראה למבאר זה יותר להצד שאין חסרון של "לאחר שמילא כריסו . . ." בדברים שאינם חפצא דמצוה:

דהנה הרי"פ כותב דהיכא דליתא אלא כזית א' ממצה שמורה אוכל קודם ממצה שאינה משומרת ומברך עליה המוציא ולבסוף אוכל מצה שמורה ומברך על אכילת מצה . . . כדתניא הסופגנין והדובשנין והאסקריטין, אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה".

(הרא"ש חולק ע"ז ואומר שיותר טוב לאכול מצה שמורה לתיאבון בתחילת הסעודה, והפי' בהבחייתא מדובר בזה"ב דאיכא גם פסח ונאכל על השובע, שם יאכל כזית מצה עם הפסח באחרונה).

ועד"ז נפסק בשו"ע תפ"ב שיאכל כזית שמורה באחרונה והברכה עושה לבסוף: " . . . וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה . . .". ונראה בבירור שאין בזה חסרון של "לאחר שמילא כריסו . . ." כשאוכל מה שהוא אינו

חפצא דמצוה (ע"ד מצה שאינו משומרת או בענין מרור, מרור שאינו מבושל). ועד"ז בשו"ע אדמוה"ז.

ורואים מזה שכשאוכל לראשונה ממה שאינו יוצא בו י"ח יכול לברך לאחר שכבר מילא כריסו ממין המצוה בדבר שלא היה יוצא י"ח (מצה שאינה משומרת). והוא גם אם נאמר שהוא דין בברכה שתאמר לפני שאוכל להנאת עצמו (ואפי' באם נאמר "דאי אפשר לו לברך" כשכבר מילא כריסו לפני כן).

ודוחק לחלק בין מצה שאינה משומרת למרור המבושל ולומר: שמצה שאינה משומרת אינה מן המצוה כלל ואינה חפצא דמצוה כלל, שאי"ז מצת מצוה, ומרור המבושל הוא מן המין דמרור אלא ששינה ובישל אותו, כיון א' יש מקום לומר שמרור "שנפסד טעם מרירותו ע"י הבישול" (ל' אדמוה"ז תע"ג סע' כ"ג) אינו חפצא דמרור ו-ולהעיר מזה דבסע' ל"א כשמדבר על חולה או איסטניס שאינו יכול לאכול מרור אומר שילעוס מעט לזכר בעלמא כו' ואינו מייעץ שיבשל המרור וכיו"ב ב' גם במצה ישנו סברא לומר שמצה שאינה משומרת היא סוג מצה אלא שאינו י"ח במצת מצוה (ועיין במפרשים שקו"ט בזה וכו'). ג' קשה לחלק בדבר מאכל שאינו י"ח המצוה לענין "דלאחר שמילא כריסו יחזור ויברך אליה . . .", וכשאנו אומרים דכיון דלא י"ח (וגם לא חזי לאצטרופי) אין זה נחשב למילוי כריסו בזה, אין חילוק בין אם מה שחסר בו יחשב לחפצא של מצוה.

והנה בעל העיטור (מובא בטור) פוסק שיאכל מיד דאינה משומרת ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל השמורה לבסוף. ובב"ח שם מקשה באמת, דהרי מצת מצוה אינו אלא במשומרת ואיך יברך על אכילת מצה על מצה שאינה משומרת. ורוצה לפ' לשיטת העיטור, שסובר שחיוב שמורה הוא אסמכתא בעלמא, ומה"ת יוצא באיזה מצה שהיא, לכן יברך עליה על אכילת מצה.

אבל בספר העיטור עצמו כותב: "ומברכין . . . על אכילת מצה בהאי דלא מינטרא ומפטיר כזית מצה דמינטרא דומיא דמרור היכא דליכא שאר ירקי דמברך בפה"א ולאכול מרור ואכיל, אע"ג דלא נפיק ביה, דחובת מרור בתר מצה היא דכתיב

על מצות ומרורים מצה ברישא והדר מרור ואפ"ה מיפטר דחיובא דברכה קמייתא דלאו חיובא, ה"נ לא שנא".

ונראה שלומד שאע"פ שאינו י"ח צריך לברך עליה ואין לו לברך כשיצא י"ח, כמו במרור, דשם הטעם הוא: "לאחר שמילא כרסו, יחזור ויברך עליה . . .". ורואים שסובר סברא זו גם כשאכל בראשונה דבר שאינו י"ח בו, ואעפ"כ ישנה הסברא של "לאחר שמילא כרסו..".

ואולי אפשר לומר לשיטתו כאופן ב' הנ"ל: דאע"פ שאינו יוצא ידי חיוב מצה בזה, אעפ"כ: כמו כשאוכל המרור פחות מכזית שאינו יוצא י"ח אעפ"כ א"א לו לברך לאח"ז, כיון דאם אוכל מדבר המצוה (אפי' שהוא באופן שאינו י"ח בה) בלי הקדמת הברכה הרי"ז חסרון בברכה (שלא בירך באכילתו הראשונה בענין שלשם מצות הבורא), . . . "לאחר שמילא כריסו . . .", כמו"כ במצה: הגם שאוכל מצה שאינה משומרת, אך כיון שהוא מענין המצוה א"א לו לברך לאח"ז כיון שכבר "מילא כריסו" מענין שנעשה בו המצוה שלא לשם המצוה.

אבל יש להבין איך יבאר מה דיכול לברך על דבר שאינו י"ח בו, ואיך אין זה הפסק בין ברכתו להאכילה דעליו י"ח:

וי"ל שבעל העיטור יסבור שבכדי שתתפוס הברכה על ענין המצוה (וכדי שזה ימשך עד הזמן שבו יאכל ממה שיצא י"ח וההפסק בזה לא יהיה כלום) מספיק שיאכל מענין המצוה ואפי' שאוכל דבר שלא י"ח בה. וכיון שאוכל מצה הגם שאינה משומרת וחסר בפרט דמצת מצוה, דוקא, אבל כיון שזה מצה שייך שהברכה תחול ע"ז ויצטרף למעשה אכילה שיאכל מצה משומרת לאח"ז.

והיינו כמו שסובר: שאכילה מענין המצוה, אפי' שאוכל באופן שאינו י"ח, ואפי' שחסר בדבר ובחפץ דהמצוה (כמצה שאינו משומרת) בלי הזכרת ענין המצוה (הברכה) ייחשב ל"אכילת כריסו" וישנו חסרון באכילה שלאח"ז כשאוכל באופן שיי"ח (עד שא"א לברך) כמו"כ יסבור ששייך לברך עליו ושתחול הברכה לזה (אע"פ שקשה לומר "התחיל

במצוה") כיון שהתחיל מענין שבו נעשה המצוה ותצטרף הברכה להאכילה שלאח"ז.

היוצא מהנ"ל: בנוגע להראיה מזה דר"ח לא נתן עצה ליקח מרור המבושל לטיבול ראשון ולאח"ז לאכול מרור שיוצא בו י"ח מרור, ומדלא נתן עצה זו, רצינו להוכיח שא"א ליקח ירק המבושל לכרפס, יהיה תלוי כנ"ל:

באם נאמר שכשאוכל בדבר שאין יי"ח בראשונה אי"ז חשוב "לאחר שמילא כריסו" בדבר מצוה, כיון שלא אכל באופן שיי"ח, א"כ היה יכול ליקח מרור המבושל בלי ברכה ולאח"ז לברך כיון שלא מילא כריסו במרור שיוצא בו יד"ח (מרור המבושל), ומדלא נתן עצה זו מוכיח דא"א ליקח לטיבול ירק המבושל.

אבל באם נאמר שכשלוקח ממין שעושה בו המצוה ואוכלו בלי ברכה, הגם שאוכלו באופן שחסר בו דינים להחשיבו כחפצא של מצוה (מרור המבושל), הרי גם זה נחשב למילוי כריסו ובמילא א"א לברך לאח"ז, ובמילא, הגם שהיה לוקח מרור מבושל לטיבול ראשון, הרי כיון שהוא ממין המצוה, גם זה היה נחשב למילוי כריסו, ולכן הצריך ר"ח שיברך בטיבול ראשון.

ומאדה"ז נראה: א) פסק הל' בתפ"ב שיאכל מצה שאינה משומרת בלי ברכת המצוה ויברך לאחריה. ורואים שכשהוא אוכל בדבר שאינו חפצא שיכול לצאת יי"ח אינו נחשב ל"מילוי כריסו" ויוכל לברך לאח"ז כשיאכל דבר שיי"ח בו. ב) (כפי המבואר לפנ"ז) שיכול לברך בראשונה רק כשיכול להחשב "התחיל במצוה" ובפשטות אינו יכול להחשב להתחיל במצוה כשאוכל מרור מבושל, ובמילא היה יכול ליתן עצה ליקח מרור המבושל, ומדלא אמר הכי, מוכח דאינו לוקח ירק המבושל לכרפס, וכנ"ל שדרכם היה לטבול בירק חי.

אכילת בצל (או תפוחי אדמה)

בהגש"פ של רבנו מביא על כרפס: " . . . ואנו נוהגין ליקח בצל (או תפוח אדמה). ועיין מג"א סתע"ג ס"ד ובאחרונים".

ומשמע שעיקר המנהג הוא בצל. (תפוחי אדמה הוא בסוגריים). וראה ברשימת רבינו שנדפסו ש.ז. (חג הפסח), דמובא במפורש "לכרפס בצל רק אח"כ נחלשו הדורות לקחו תפוחי אדמה".

בא"ר מביא בשם המהרי"ל שלא ליקח שום או בצל לכרפס. ובחיי אדם כלל קל סעי' ה' דמה שלוקחין בצל הוא דמשום שאין להם ירק נוהגין כן.

כמה מסבירין דאין לברך על ירקות שאין דרך בנ"א לאוכלן חייך בלי דבר אחר בפה"א אלא שהכל. וכן הוא במשנ"ב סי' ר"ה סק"ה ובשער הציון סק"ז. אבל שיטת אדמוה"ז בסי' ר"ה וסדר ברכת הנהנין הוא (פ"ו הי"ב): דגם על ירקות אלו יברך בפה"א, "ואפי' מיני ירקות שאין דרך רוב בנ"א לאכלן חייך אלא עם פת או ד"א כגון בצלים וכיו"ב מברך עליהם בפה"א כשהן חייך" (ל' בסבה"נ), ועד"ז בשו"ע שם "ואפי' מיני ירקות שאין דרך רוב בנ"א לאוכלן חייך אלא ע"י פת או ד"א כגון בצלים כיו"ב ובא לאכלם בפ"ע מברך בפה"א".

והוא משיטת החק יעקב כאן שמביא מזה שמשמעות הש"ס הוא שברכת מרור הוא בפה"א, בכל מיני מרור, גם אלו דאינו נאכל כמו שהוא חי, ואפי' בפ"ע. והנה בחק יעקב שם מבואר ב' טעמים על בפה"א גם על אלו שאינם נאכלין חי בפ"ע: (א) כיון שע"י טבול בחומץ וכה"ג מתאכל. (ב) כיון דברכות הנהנין אלו כן כברכת המצות, כמבואר בסי' תפ"ד.

ונראה שלפי טעם הא', ברכת המרור הוא אדמה רק כשדרך לאכול אותן לכל הפחות ע"י דבר אחר או בטבול. ויש לעיין האם חריין דהיום נחשב כדרכו לאכלו בטבול לכל הפחות ע"י דבר אחר.

והנה המג"א חולק וסובר שאין לברך על תמכא בפה"א ורוצה שאפי' שהכל לא יברך. אבל באדמוה"ז כאן: הגם דאומר בסי' כ"ג "אבל אם אינו ראוי לאכילה כלל כשהוא חי כגון התמכא (שקורין קריין) וכיו"ב אינו מברך עליו כ"א ברכת על אכילת מרור", הרי אומר ומדגיש כלל, דהיינו שאינו ראוי לאכילה אפי' עם דבר אחר - כפי המבואר בסדר ברכת הנהנין,

ומשנה מל' המג"א בתע"ה האומר " . . קרין . . אין ראוי לאכול כשהוא חי (כמ"ש בסי' ר"ה . .)" ואומר כלל !

(ויש להעיר שמנהגנו שנוטלין בין למרור ובין לכורך לא רק תמכא אלא גם חזרת).

והנה יש לעיין בטעם הב' דהחק יעקב: אמנם יש לראות ברכת בפה"א דכרפס כחובה מחמת תקנת חכמים שתקנו לאכול ירק קודם הגדה וא"א לאכלו בלא ברכה, ולכן דינו כבפה"ג של קידוש שיכול לברך להם אף שאינו טועם כלום עמהם . . , והוא מצד שיש בזה ענין הערכות על דברים שחייב לאכול ובמילא לברך, גם על ברכת הנהנין, אבל איך נאמר שעל ברכה זו חל ברכת המצוה, שנברך עליה בפה"א? הרי באם נברך על ירק זו או אחר בפה"א או שהכל תלוי לפי גדרי הלכות ברכות הנהנין? וצ"ע.



רמב"ם

עדים זוממים באיש טרפה

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

הרמב"ם בהל' עדות פרק כ' הלכה ז' כתב וז"ל "עדים שהעידו על איש טרפה שהרג והוזמו אין נהרגים שאפילו הרגוהו בידיהן אין נהרגים לפי שהוא טרפה", עכ"ל.

והטעם, כתב הכס"מ דהוי לה עדות שאי אתה יכול להזימה לאו שמה עדות. כיון שאי אתה יכול להזימה לקיים בה דין הזמה שאם הוזמו אין נהרגים דגברא קטילא בעו למיקטל.

וקשה דלכאורה מלשון הרמב"ם משמע דעדים שהעידו על איש טרפה שהרג והוזמו אין נהרגים. אבל יש לדון איך קיבלו ב"ד לכתחילה עדות על אדם שהוא טרפה הרי זו עדות שאי

אתה יכול להזימה וכל עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות.

ומלשון הרמב"ם משמע שאם לא הוזמו הורגים את האדם שהוא טרפה. רק אם הוזמו אז אין נהרגים והכסף משנה שואל את הקושיא הזו. על הסיפא של הלכה זו "וכן העדים שהיו טרפה והעידו בדבר שחייבין עליו מיתת ב"ד והוזמו אין נהרגין - ושואל הכס"מ - וקשיא לי היאך דנין ע"פ עדי טרפה הא הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה שהרי אנו אומרים שאין זוממין נהרגים ואפשר לומר דבשעת עדותן לא הכירו בהם שהיו טריפה עכ"ל.

לכאורה כל התירוץ הזה רק מבאר שיכול להיות היכי תמצא שיכולים להזים עדות טרפה. עדים שהעידו על אדם טרפה והוזמו שלא ידעו שהוא טרפה עד אחר ההזמה, אבל למה לא מבאר אם העידו על אדם טרפה ולא הוזמו, מה יהיה הדין האם מקבלים עדותן או לא, ובפשטות הרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זו עדות ואין מקבלים אותן לכתחילה. ומדוע כותב הרמב"ם והוזמו שיכולים לדייק שקודם ההזמה כן הורגים את האדם שהוא טרפה.

ואולי יש לבאר בדוחק שזה פשוט שלא מקבלים עדות על אדם טרפה שהרג, וכאן רוצה הרמב"ם לבאר שאפילו לא ידעו שהוא טרפה, ועדים זממו להרג אדם, עכ"ז לא הורגים אותם, שאפילו יכולים לקיים כאשר זממו בפשטות, הרי לא ידעו שהוא טרפה.

אבל כל זה דוחק, דמלשון הרמב"ם לא משמע כן. שהרי אומר שאפילו הרגוהו בידיהן אין נהרגים לפי שהוא טרפה, ורואים שמדובר שכן ידעו שהוא טרפה, וצ"ע. ולא באתי רק להעיר.



הערה במצות תוכחה להרמב"ם ואדה"ז

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברמב"ם הל' דעות פ"ו הל' ו' - ט' מבואר מצות תוכחה (פרשתנו יט, יז), ובשו"ע אדה"ז הר"ז בסי' קנ"ו סע' ו' - ח'. ויש להעיר על כמה חילוקים באופן כתיבת הדינים:

תוכן ההלכות ברמב"ם: ה"ו: מצות תוכחה במי שחטא לו חברו, שלא ישתמנו וישתוק אלא יודיעו וכו'. ה"ז: מצות תוכחה במי שראה חברו שחטא, ועד כמה צריך להוכיחו וכו'. ה"ח: האיסור להוכיח באופן דחבירו יכלם עי"ז, וזשה"כ 'ולא תשא עליו חטא'. ה"ט: במי שחטא לו חברו, באם רצה למחול לו ולא הוכיחו הר"ז מדת חסידות "לא הקפידה תורה אלא על המשטמה".

ובשו"ע אדה"ז: ס"ו: כלל בתוכו מש"כ הרמב"ם בהל' ו' ובהל' ט' (ולכא' צ"ע בסדר דברי הרמב"ם, דהרי הדין דהל' ט', קאי רק על המדובר בהל' ו', ולמה כתבו לאחר הל' ז' - ח', ודלא כאדה"ז). ס"ז: (כמו ה"ו ברמב"ם) מצות התוכחה במי שראה חברו שחטא, ועד כמה צריך להוכיחו וכו'. ס"ח: (כמו ה"ח ברמב"ם) האיסור להכלימו וכו'.

ויש להעיר שהדין "שצריך להוכיחו בינו לבין עצמו וידבר לו בנחת בלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו וכו'", כתבו גם הרמב"ם וגם אדה"ז, אלא שהרמב"ם הכניסו בהל' ז' כחלק ממצות תוכחה (ובהל' ח' כתב רק שלא ידבר לו קשות עד שיכלימו וכו'). משא"כ אדה"ז הכניסו בס"ח כחלק מהאיסור דלא תשא עליו חטא ("שצריך להוכיחו בינו לבין עצמו . . . ואם דיבר אתו קשות והכלימו עובר וכו'"). ואולי, דלהרמב"ם, הרי זה שצריך להוכיחו בנחת בינו לבינו, הוא (גם) בכדי שיתקבלו דבריו, וא"כ הר"ז חלק מהמצוה דהוכחה, ולא רק מפאת האיסור דשמא יכלימו, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דברמב"ם הרי ה"ו באה לאחרי (ה"ה - שמדובר בו על) האיסור דלא תשנא את אחיך בלבבך, משא"כ בשו"ע אדה"ז (שבאה לאחרי המצוה לאהוב כאו"א). וידועים דברי הרמב"ן (וכן מפורש ביראים בסימן קצה), בפרשתנו, שהחיוב דהוכח תוכיח הוא המשך להאיסור דלא תשנא. עיי"ש.

(זה שהרמב"ם אינו מזכיר בהלכות אלו כל הענין ד"מוטב שיהיו שוגגין", והא דלפעמים מצוה שלא להוכיח וכו') (והביאו רק בהל' שביתת עשור - בקיצור), משא"כ אדה"ז - העירני הגה"ח מוהר"א גערליצקי שיחי', שהאריך הרב גרשוני במאמר בענין תוחכה שבסוף שטמ"ק שלו עמ"ס פסחים ח"ב בביאור שיטת הרמב"ם בענין זה. ואכ"מ).

ויש עוד להעיר במתק דבריהם. ותן לחכם ויחכם עוד.



בענין דין שעטנז

הת' חיים שאול (ברלו"י) ברוק
תלמיד במתיבתא

א. בספר המצוות להרמב"ם, מצות ל"ת מב כתב וז"ל: "הזהירנו מללבוש בגד ארוג, דצמר ופשתים כמו שהיו לובשים כומרי ע"ז באותו הזמן, והוא אמרו לא תלבש שעטנז, וזה מפורסם היום אצל כומרי ע"ז במצרים, והעובר על לאו זה חייב מלקות, וכבר התבאר משפטי מצווה זו במס' כלאים ובשבת וסוטה ומכות" עכ"ל. הנה בפסוק עצמו, "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" (קדושים יט, יט), מבאר רש"י "חוקים אלו הם גזרת המלך "שאין טעם לדבר" עכ"ל רש"י. וכן כתב רש"י גם בפ' תולדות (כו, ה' - "שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך") ובפ' בשלח (טו, כו - "גזירת המלך בלא שום טעם").

ב. ולפי כל הנ"ל, צריך עיון, אם איסור לבישת שעטנז הוא חוק שאין טעם לדבר, למה מביא הרמב"ם הטעם שזה בגלל "שהיו כומרי ע"ז באותו הזמן נוהגים ככה . . וזה מפורסם היום אצל כומרי ע"ז במצרים וכו'?

ג. ואולי י"ל, כמו שמבואר בביאורים לפירוש רש"י עה"ת - מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע - פר' קדושים: שהרמב"ם אוזן כמו הרמב"ן, שכותב "שחוקים הם גזירת המלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם", עכ"ל. היינו שיש בחוקים טעם ותועלת, אלא שאינם ידועים לעם, והראיה שהרמב"ם סובר כמותו, הנה זה רמב"ם מפורש בסוף הלכות מעילה וז"ל:

"החוקים הם המצוות שאין טעמן ידוע", היינו כמו הרמב"ן, שישנו טעם אך אינו ידוע.

ד. אבל לפי זה אינו מובן אם לפי הרמב"ם הטעם אינו ידוע" למה בספר המצוות מביא הטעם של "כומרי ע"ז? ויש לבאר זאת ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק לב פר' בחוקותי ובהקדם:

ה. בלקו"ש הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר מהרמב"ם בסוף הלכות תמורה וז"ל: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה נוז"ל שם: והמשפטים, הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעוה"ז ידועה . . . והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע וכו' [ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, וכו' עכ"ל הרמב"ם, כלומר: נוסף למה שמשמע מהרמב"ם בהל' מעילה שבעצם יש טעמים גם לחוקים אלא שאינם ידועים, מחדש כאן הרמב"ם ענין נוסף, שיש חובה על האדם "להתבונן" בחוקי ה"תורה", וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", וע"ז שואל רבינו: דהרי מפורש בשמונה פרקים להרמב"ם (פ"ו), דזה שאמרז"ל (בתו"כ) "לא יאמר אדם אי אפשרי (לעשות עבירה) . . . אלא אפשרי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי", היינו רק בחוקים "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל", כלומר: רק בחוקים שכל המצווה היא רק מצד הקבלת עול "אבי שבשמים גזר עלי" כמו חזיר וכלאים, שמה אומרים שהוא עושה זאת רק משום שצווה הקב"ה ועפ"ז לכאורה למה אומר הרמב"ם בהלכות תמורה "שראוי להתבונן בהן" הרי מפורש שכל מצוות אלו הם אך ורק מצד קבלת עול בלא טעם שכלי?

ומבאר כ"ק אדמו"ר: שמה שמבואר ברמב"ם "שצריך להתבונן בהם" ולחפש טעם, זהו לא כמו הטעמים במשפטים ובהקדם: הטעמים במשפטים הם בשכל האדם, כי הם דברים מוכרחים ע"פ שכל, משא"כ הטעמים בחוקים יסודם הוא רק בשכל התורה שהיא חכמתו ית' שלמעלה משכל הנבראים, כלומר: לא טעמים מוכרחים מצד שכל האדם מצד עצמו, כמו משפטים אלא שלאחרי שמבארים הטעם ותועלת שבזה, שכל האדם "מסכים" ומקבל שיש כאן "תועלת וכו', ובעומק יותר יש ענין במצוה "שאתה יכול ליתן לו טעם" היינו כמו

שמבאר הרמב"ם בסוף הל' מעילה: שאין טעמן ידוע כלומר: שזה בגדר טעם רק שזה לא ידוע, ויש ענין ש"אי אפשר ליתן לו טעם כלל" כלומר: שאינו בגדר טעם כלל וע"פ חסידות הטעם הוא, היינו מפני שהטעמים הם מצד חכמתו ית' כמו שהיא למעלה ולא נתלבשה בשכל הנבראים כי זה למעלה מהתלבשות אפילו מחכמה דלמעלה (בכ"ז ראה שיחה הנ"ל הערה 35) ועפ"ז מובן: שבחוקים יש שני ענינים: קבלת עומ"ש, והתבוננות בטעמים, ואינם סותרים זא"ז, כי הם בחלקים שונים של מצוה: בחלק של המצווה שאי אפשר ליתן לו טעם כלל, זהו מצד קבלת עול מלכותו מצד "אבי שבשמים גזר עלי", אבל מצד חלק מהמצוה "שאפשר ליתן לו טעם" שמה שייך וחובה להיות התבוננות בטעם הדבר, ועפכ"ז יובן למה בסוף הלכות מעילה אומר הרמב"ם "אין טעמן ידוע" כי זה מצד הגדר "דאפשר ליתן לו טעם" ולכן חובה להתבונן מלמצוא טעם לזה, ואין זה סתירה למ"ש בספר המצוות הטעם "דכומרי ע"ז" כי זה טעם מוכרח ע"פ שכל - שבגלל שהגויים הולכים ככה אנחנו לא יכולים ללכת כן - אלא כמבואר לעיל שאחרי שמבארים הטעם והתועלת בזה שכל האדם מסכים ומקבל שיש כאן תועלת כו'.



הלכה ומנהג

אתרוג שהשאלו חבירו ע"מ לצאת בו

הרב שלום דובער לוינ
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז חאו"ח סי' יד סעי' ו:

השואל מחבירו טלית מצוייצת חייב לברך עליו מיד משום דאדעתא דהכי השאלו לו שיברך עליו, וכיון שא"א שיברך ברכה המחוייבת על טלית שאולה אנן סהדי דנתכוין המשאל

בלשון המועיל, ואם א"א לו לברך עליו אא"כ היא שלו הרי היא שלו במתנה על מנת להחזיר.

לכאורה יש ללמוד מכאן דעת רבינו הזקן גם לענין ד' מינים השאולים ביום ראשון של חג, דמה"ט גם השואל מחבירו ד' מינים יכול לברך עליהם, ואף שאין מברכין על ד' מינים השאולים ביום ראשון של חג מ"מ אנן סהדי דנתכוין המשאיל בלשון המועיל, ואם א"א לו לברך עליהם אא"כ הם שלו הם היא שלו במתנה על מנת להחזיר.

וכן גם אם אמר בעל הד' מינים בשאר הלשונות שאינם מועילים בד' מינים, אמרינן דאנן סהדי דנתכוין הנותן בלשון המועיל.

דינים אלו מקומם בשו"ע סי' תרנ"ח, וסימנים אלו חסרים בשו"ע רבינו הזקן, אכן ממה שכתב כאן גבי ציצית יש ללמוד לכאורה שכן הוא גם גבי ד' מינים, דמאי בינייהו.

מ"מ דבר זה צריך תלמוד ועיון גדול, ובהקדים:

הלכה זו שכתב רבינו לגבי ציצית מבוארת בשו"ע המחבר ס"ג:

שאלה כשהיא מצוייצת מברך עליה מיד.

אמנם לגבי ד' מינים כתב המחבר בסי' תרנ"ח ס"ג:

אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון כלולב של חבירו שהשאילו דבעינן לכם משלכם, ואפילו אמר לו יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא דהוי כמו שאול.

ומקשה על זה הט"ז כאן בהל' ציצית סק"ה:

קשה לי למה פסלי' ביום א' דסוכות ליטול לולב השאול מחבירו משום דבעי' לכם אמאי לא נימא כיון שידוע שא"א לו לצאת י"ח אא"כ נתנו לו במתנה ע"מ להחזירו ודאי נתכוין ע"ז דמתנה ע"מ להחזיר מהני באתרוג כדאי' בפ"ק דקדושין דף ו', וע"כ לומר כיון שאמר ל' שאלה אמרי' דלא נתכוין לשום מתנה, ומ"ש משואל טלית מצוייצת דכתב הרא"ש לעיל בס"ג דחייב לברך דאמרי' שנתכוין בענין שיהי' שלו במתנה ע"מ

להחזיר. וכן קשה ממ"ש הרא"ש פ"ק דקדושין במקדש בטבעת שאולה והודיע למשאל שהוא רוצה לקדש בו דמקודשת וז"ל וכן המשאל טבעת לאוהבו לקדש בו אשה אנן סהדי שדעתו ליתנו בכל יפוי לשון שמועיל דאדעתה דהכי מסרו לידו אם לא יועיל לשון שאלה יתפוש בו לשון אחר שיועיל לקידושין דכ"ע לאו דינא גמירא והיו סבורים שיועיל ל' שאלה ולעולם אומדין דעתו כיון שמסרו לקדש בו האשה שדעתו שאם לא יועיל לשון שאלה שיתנהו בלשון אחר המועיל ולכל הפחות במתנה ע"מ להחזיר כו' עכ"ל, והיינו כמ"ש כאן בציצית, קשה משאול ב"ט דפסול אמאי לא נימא ג"כ הכי ממש.

והאריך להקשות על הרא"ש, שהוא מקורו של ההלכה הזו שיכול לברך על טלית שאולה, ומסיק:

ועפ"ז הגם כי אני כדאי אפי' להיות סניף לדברי רש"ל לחלוק על הרא"ש והנמשכים אחריו מ"מ קושיא זאת מכריחנו לחוש לספק ברכות ושלא לברך על טלית שאולה מצויצת כדברי רש"ל וכ"ש אם נוטל אותו שלא מדעת חבירו כנ"ל.

מ"מ פסק רבינו הזקן בשו"ע שלו כפסק הרא"ש שיכולים לברך על טלית השאול ואפי' אם נוטל שלא מדעת חבירו, ובקשר לקושיות הט"ז כותב בסוף הקונטרס אחרון סק"ג (הב'):

מ"ש הט"ז והאריך הרבה להקשות על הרא"ש לק"מ, עמ"א סימן זה סק"ח וסימן תרנ"ח סק"ג ודו"ק היטיב.

כאשר רבינו הזקן כותב בקונטרס אחרון "ודו"ק היטיב" ברור אשר דבר זה אינו מפורש במ"א ודורש עיון גדול ביותר. אך מ"מ אי אפשר ליפטר מלנסות בזה, שהרי בלא"ה לא ידענו דעת רבינו הזקן בהלכת ד' מינים אם יכולים לצאת ביום הראשון של חג, כאשר הוא נותן לו בלשון שאלה, או בלשון אחר שאינו מועיל; והרי הלכות אלו חסרות בשו"ע רבינו הזקן.

ע"כ נביא בזה את דברי המ"א כאן סק"ח ובסי' תרנ"ח סק"ג, נראה איך בזה יתורצו קושיות הט"ז, ואז נברר דעת רבינו הזקן גבי ד' מינים ביום הראשון של חג:

כששאלו בדעת ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"מ להחזיר וכמ"ש הרא"ש, וה"ה בלולב אם השאילו לצאת בו יוצא, וכמ"ש בא"ע סי' כ"ח סי"ט.

הרי חלק בפשיטות על פסק הטוש"ע בהל' לולב ופסק דאף שם אם השאילו לצאת בו יוצא, כמו הכא גבי ציצית וכמו גבי קידושין, ולא ביאר שום טעם לפסק הטוש"ע שמחלק בין ציצית דמועיל ללולב שאינו מועיל.

[ומ"ש רבינו הזקן שע"פ דברי המ"א כאן מתורצת קושיית הט"ז, הכוונה לקושי' השני' של הט"ז, גבי נוטל טלית חברו שלא מדעתו, ואכ"מ].

את קושיית הט"ז הנזכרת כותב המ"א בסי' תרנ"ח סק"ג (על מ"ש בשו"ע שם: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חברו שהשאילו):

צ"ע דבאה"ע סי' כ"ח סי"ט כתב דהשואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת דמסתמא אדעתא דהכי נתנו לו שיהא במתנה ע"מ להחזיר, וכ"כ לעיל סי' י"ד, וא"כ ה"נ נימא הכי. וי"ל דהתם מיירי באינו יודע מ"ה לא הוי גזל דאנן סהדי דאלו ידע הוי מקנה לו במתנה אבל הכא בעי' לכם שלכם.

אלו הם דברי המ"א, שהם קשים להבנה, וכמה נושאי כלי השו"ע דנים בדבריו, ויש שרוצים לשנות גירסת דברי המ"א. ונקודת דברי המפורשים הוא (ראה יד אפרים, מחצית השקל), דעיקר החילוק הוא בין קידושין דסגי שאינו גזל לד' מינים דבענין לכם.

[וראה גם שו"ת צ"צ חאה"ע סי' צח אות ה, שמבאר את החילוק שבין קידושין לד' מינים (ושם אות ט ביאר בדרך זו את דברי המ"א):

נלע"ד שיש לחלק בין אתרוג לטבעת קדושין, דהשאילו כדי לקדש בו עדיף טובא מהשאילו אתרוג, דהתם י"ל שלא נתכוין כלל למתנה אלא דבאנו להוכיח דהא אין יוצאין בו וע"ז לא סמכינן לסתור דברים המפורשים בהדיא דבשאלה

יהיב ליה, משא"כ הכא אף שאמר לשון שאלה, הרי עכ"פ השאילו ע"ד שהוא יתנו להאשה כדרך המקדש אשה, וקדושין ידוע לכל שהוא דרך מתנה, א"כ הרי השאילו על דעת שהוא יוכל ליתנו במתנה א"כ אין לך מתנה ע"מ להחזיר מפורשת מזו, ומה שאמר לשון שאלה היינו משום דלא נתנו לו לחלוטין כ"א שיחירונו לו אח"כ לכן קורא זה שאלה ... משא"כ בהשאילו אתרוג וציצית שאין כאן רק שאלה לו לבד ולא שהוא יתנה לאחר דרך נתינה, י"ל דמפרשי' דהוי שאלה לבד כפשוטו].

אמנם דבריו צריכים ביאור: כמו הט"ז כך גם המ"א שואל (א) מדין קידושין (ב) מדין ציצית, ובתירוצו מחלק רק בין קידושין לד' מינים, ואינו כותב שום חילוק בין ציצית לד' מינים.

וגם בדברי הצ"צ הנזכרים תפס בפשיטות שלפי החילוק הזה אין הפרש בין ד' מינים לציצית דבשניהם לא מועיל, ומה א"כ תירץ המ"א לקושיתו וקושיית הט"ז, מהו ההפרש בין ציצית שבו נפסק בשו"ע שאמרינן ב' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר לבין ד' מינים שבו נפסק בשו"ע דלא אמרינן ב' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר.

אח"כ מביא המ"א שם ראי' שבכל אופן סובר הרא"ש שמועיל ל' שאלה מטעם הנ"ל, ומסיים: "וה"ה באתרוג אם השאילו לצאת בו ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"ש, וכמ"ש לעיל סי' י"ד ס"ג".

כלומר שלמרות דברי השלחן ערוך בהל' לולב דאינו יוצא בלולב של חבירו שהשאילו, מ"מ יש להוכיח מהרא"ש שגם דין לולב דומה לדין קידושין ולדין ציצית דלעיל סי' י"ד ס"ג, שאמרינן גם ב' כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר.

ועפ"ז פסק המ"א גם בסי' תרמ"ט ס"ב, גבי מ"ש בשו"ע "וכן שאול ביום ראשון [אין יוצאים בו י"ח] משום דבעינן לכס", כותב ע"ז המ"א סק"ט: "עסי' י"ד ס"ד כ"ש כשהשאילו לצאת", דכמו בציצית אמרינן כאילו אמר מתנה ע"מ להחזיר,

אפי' אם לא השאילו בפירוש כדי לצאת, כ"ש בד' מינים ביום ראשון של חג כשהשאילו כדי לצאת י"ח.

וא"כ עדיין אינו ברור לנו מהי כוונת רבינו הזקן בקונטרס אחרון, שקושיות הט"ז "לא קשה מידי עי' מ"א ... סימן תרנ"ח סק"ג ודו"ק היטיב". וכי היכן מצינו בדברי המ"א ישוב לקושיית הט"ז הנ"ל המקשה.

אמנם באמת באים דברים אלו שכתב רבנו הזקן בהמשך לתחלת דבריו שבקונטרס אחרון הנ"ל:

הנה על דין זה דצריך לברך מיד כששאלה מצוייצת יש ב' טעמים, הא' נתבאר ברא"ש פרק ח' דחולין משום דאדעתא דהכי כו' והוי כאלו נתן לו במתנה כו' (וכמ"ש בפנים סעיף ג') ולפ"ז משמע דאם לא השאילה לו אדעתא שיברך עליה אין צריך לברך וכ"פ הט"ז והמ"א סק"ח. הטעם הב' נתבאר ברא"ש הלכות ציצית דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד [דהתם אכתי לא נחית עדיין הרא"ש ז"ל לסברא זו דאדעתא כו'], ולפ"ז אפי' לא השאילה לו אדעתא שיברך עליה אפ"ה חייב לברך. וכן כתב במע"מ פ"ח דחולין שדברי הרא"ש הם סותרים למה שכתב בה' ציצית. וכ"ד הטור שלא הזכיר כלל טעמא דאדעתא כו'. וכ"כ בא"ז בשם הרוקח. ולענין הלכה כבר נתבאר שדעת הט"ז והמ"א לפסוק כטעם הראשון ... לפמש"ל האחרונים לפסוק כטעם הא' דאדעתא כו' א"כ הכל תלוי בדעת המשאיל וכמו שנתבאר בפנים.

למדנו מכאן, אשר הטור ושו"ע שלא הזכירו כלל טעמא דאדעתא, סבירא להו כטעם הב' המבואר ברא"ש הל' ציצית דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד. ולכן פסקו בפשיטות (א) דהיינו אפי' כשנטל טלית חבירו שלא מדעתו. (ב) כיון שטעם זה אינו שייך בד' מינים לכן פסקו בפשיטות בד' מינים שאין יוצאים בטלית שאולה, ואפילו אמר לו יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא דהוי כמו שאול, ולא סבירא להו טעמא דאדעתא כו'.

אמנם הט"ז ומ"א פסקו כטעם הא' שברא"ש פ"ח דחולין משום דאדעתא דהכי, לכן כתבו שאין טעם לחלק בין ציצית לד' מינים.

עתה נשתדל לבאר את דברי המ"א בסי' תרנ"ח, שכנ"ל נכתבו בקיצור רב, וקשים להבנה.

עיקר קושייתו היא ממ"ש הרא"ש גבי קידושין, והובא גם בטוש"ע אהע"ז סי' כח סי"ט:

השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת, ואם לאו הרי הוא ספק מקודשת.

והיינו כמ"ש הרא"ש בפ"ק דקידושין ס"כ:

דכיון שהשאל לו אדעתא לקדש בו את האשה אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והוא מקודשת, ויקנהו מן האשה ויחזירנה לו.

הרי רואים שגם הטוש"ע ס"ל הטעם דאדעתא כו', וא"כ צ"ל דגם מה שפסקו גבי ציצית שיכול לברך הוא מטעם דאדעתא כו', וא"כ קשה למה גבי ד' מינים פסקו שאם השאילו אינו יוצא י"ח ביום הראשון.

ובפרט שגם דברי הטוש"ע גבי ד' מינים דלא מהני מקורם מדברי הרא"ש שכתב בסוכה פ"ד ס"ל:

אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא בו דהוי כמו שאול.

וא"כ קשה בזה בדברי הרא"ש והטוש"ע מהל' קידושין להל' ד' מינים.

ע"ז מיישב ומחלק בין קידושין לד' מינים, מטעמים המבוארים לעיל. ובזה מיושבת דעת הטוש"ע, שדוקא גבי קידושין ס"ל להו טעמא דאדעתא כו', וגבי ציצית מטעם דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה

מצוייצת חייב לברך עליה מיד, וגבי ד' מינים אין יוצאים י"ח בשאולה, ותו לא קשה מדי.

אח"כ מוכיח המ"א מדברי הרא"ש בפרק יש נוחלין דבכל אופן אמרין טעמא דאדעתא כו', ואפי' גבי ד' מינים, כמו שבפ"ח דחולין ס"ל טעמא דאדעתא כו' גבי ציצית. ולכן פוסק כך המ"א, שלא כמשמעות הטוש"ע. וזהו שכותב המ"א:

אבל בפ"נ משמע ברא"ש דאף כשידע יצא, וה"ה באתרוג אם השאילו לצאת בו ה"ל כאלו נתנו לו במתנה ע"ש, וכמ"ש לעיל סי' י"ד ס"ג.

בפ' יש נוחלין מוכיח הרא"ש את הדברים האלו מהגמרא שם (קלז, א):

דרש רב נחמן בר רב חסדא אתרוג זה נתון לך במתנה ואחריך לפלוני נטלו ראשון ויצא בו ... אי מיפק לא נפיק ביה למאי יהביה ניהליה.

הרי מפורש בגמ' הטעם דאדעתא כו' גם גבי ד' מינים. אמנם מכאן אין ראי', שהרי סוכ"ס אמר בפירוש במתנה, והריעותא היא רק מה שאמר ואחריך לפלוני, שמזה נראה שהיא רק מתנה לזמן שאינה מתנה, וע"ז אומרים טעם דאדעתא כו', שכאילו אמר מתנה ע"מ שתתן אחריך לפלוני.

אמנם הרא"ש כותב ע"ז (שם סמ"ו):

מכאן הבאתי ראיה דהשואל טבעת כדי לקדש בו את האשה שהיא מקודשת כיון שאמר ליה שלקדש בו אשה הוא שואלו דעת המשאיל היתה שתהא קנויה לו באותו ענין שיועילו הקדושין ואם לא תועיל ללשון שאלה שתהא מתנה ע"מ להחזיר החפץ או דמיה.

וממה שהוכיח הרא"ש מדין אתרוג לדין שאלה בקידושין, רואים שאינו מחלק בטעם דאדעתא בין קידושין לד' מינים ובין ידע שאין קידושין בטבעת שאלה ללא ידע, דבכל האופנים אומרים האי טעמא דאדעתא כו'.

יוצא לנו א"כ שבדברי הרא"ש יש שני שיטות: (א) שיטתו בהל' ציצית ובמס' סוכה גבי ד' מינים, דרך בקידושין אמרינן טעמא דאדעתא כו', וגבי ציצית אמרינן דבכל אופן חייב לברך ובד' מינים אינו יוצא י"ח בשאול. וכן פסקו הטוש"ע. (ב) שיטתו בפ"ח דחולין גבי ציצית ובפי"נ גבי אתרוג, דבכל אופן אמרינן טעמא דאדעתא כו', וכן פסקו המ"א ורבינו הזקן.

אמנם הט"ז ס"ל דבציצית התירו לברך גם בטוש"ע מטעם דאדעתא כו', וא"כ הקשה מדין ציצית לדין ד' מינים, ונשאר בקושיה, וע"כ פסק דבשניהם יש ספק ברכות ושלא לברך על טלית שאולה. וע"ז כותב רבינו הזקן דלא קשה מידי וכנ"ל.

*

כ"ז הוא פסק רבינו הזקן בשו"ע, שסמך בזה על המ"א. אמנם בהל' ציצית שבסידור, שהוא בתרא כידוע, חשש לכתחלה לדעת הט"ז, וכתב שם בסופו:

השואל טלית מחבירו יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר כדי שיוכל לברך עליה לדברי הכל כי מהיות כו'.

והיינו רק לכתחלה, כי בציצית יש גם הטעם השני (דלא פטרו טלית שאולה אלא מלהטיל בה ציצית אבל אם שאלה מצוייצת חייב לברך עליה מיד) והשלישי (דיכול לברך כמו הנשים כו').

ולכן אי אפשר לברר מכאן שיטת רבינו הזקן בד' מינים, אם גם שם רק לכתחלה יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר, כמו גבי ציצית, או שמא שם גרע, ושם גם בדיעבד יש לחוש לדעת הט"ז ולדעת הטוש"ע.

ויתירה מזו היא דעת הצמח צדק (שו"ת חאה"ע סי' צח-ק), אשר בדומה לט"ז דלעיל גם הוא מרבה להקשות על שיטת הרא"ש דאמרינן אדעתא כו', אפילו גבי קידושין, ומסיק (אות ט):

לכן יש לנהוג כמו שנוהגים פה שהשמש יש לו טבעת קדושין של כסף ומוכרו להמקדש, ואחר הקדושין למחר חוזר השמש וקונה אותו מהאשה המתקדשת.

וגבי ציצית ואתרוג כותב שם (אות ה):

וא"כ דברי המ"א הנ"ל דבהשאלו לצאת בו יוצא, יש להם פנים לשטת רשב"ם וסייעתו, וג"ז לא דמי ממש לשם, אבל לדברי הגמ"י והרי"ף וסייעתם ודאי דאינו יוצא.

ובאות ד שם:

דשא"ה גבי אתרוג שהזכיר ל' מתנה ממש, משא"כ הכא שאמר שאלה כנ"ל, וא"כ מהו הראי' ... ואדרבא משם מוכח דדוקא מדאמר ל' מתנה אמרי' דלמיפק יהבה, הא השאלו לא מהני.

וראה גם כף החיים ומשנה ברורה גבי ד' מינים בסי' תרנ"ח, שהביאו כמה פוסקים כדעת הט"ז, ומסיימים, דע"כ צריך לחזור וליטול בלי ברכה.

וכבר נתבאר לעיל שאין לנו הוכחה בדעת רבינו הזקן גבי ד' מינים, ועכ"פ לא עדיף ממה שכתב בסידור לגבי ציצית:

יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר כדי שיוכל לברך עליה לדברי הכל.

ובס' המנהגים (עמ' 66) כותב, שאפי' בימי חול המועד:

כשנותנים הד' מינים לאחר לברך נכון לאמר בפירוש שהוא במתנה על מנת להחזיר, ובפרט ביום הראשון (והוא תועלת לנותן ולמקבל).

ומציין לסי' תרנ"ח כנ"ל, ולחו"מ סרמ"א (שם ס"ו בהגהה מבואר שאפי' אמר ע"מ שתחזירו לא הוי כאילו אמר ע"מ שתחזירו לי) ולשד"ח מע' ד' מינים ס"ג סקי"ט שדן בזה.

*

מהנ"ל יש גם נפ"מ להלכה למעשה, מה שנהגו כמה מאנ"ש, שרצו לברך על אתרוגו של הרבי, כמו בשנים בתיקונם. מצאו עצה, שאחד קנה אתרוג והקדישו לרבי, ואח"כ בירכו עליו כמה מאנ"ש.

ועירערו ע"ז, שחסר בזה נתינת מתנה על מנת להחזיר, ולא יצאו י"ח ביום הראשון של חג. ואע"פ שיעקב לא מת ודוד מלך ישראל חי וקיים, מ"מ לפי ההלכה אין בהם דין קנין ובפרט מתנה ע"מ להחזיר.

והשיבו, שנעשה כאילו אומר זה שקנה, שהוא מקנה לכל אחד מהמברכים במתנה ע"מ להחזיר.

ולכאורה גם זה תלוי בהלכה הנזכרת, אם אומרים בד' מינים אנן סהדי דנתכוין המשאיל בלשון המועיל, היינו במתנה ע"מ להחזיר. וא"כ גם זה יהי' תלוי במחלוקת הפוסקים אם אומרים באופן נעשה כאומר לו.

אמנם באמת יש חילוק גדול בין ברכה על אתרוג שהשאילו לו לברכה על אתרוג של הרבי, כי במשאיל אתרוג מפרשים את דבריו שאמר בלשון שאלה, שכוונתו שאלה באופן המועיל, דהיינו מתנה ע"מ להחזיר. אמנם בנתינת האתרוג לרבי, מעולם לא אמר המקנה שום לשון שמשמעותו שהוא מקנה את האתרוג שלו לאנשים המברכים.

ויתירה מזו, הרי מדובר אפי' באלו שיש להם לולב שלהם ממש, ומ"מ מברכים דוקא על אתרוג זה כיון שהוא אתרוג של הרבי, הרי המעשה שלהם מוכיח שאינם קונים את האתרוג מבעליו במתנה ע"מ להחזיר.

ויותר יש לדמות זה לכאורה לדין מקדש אחותו, דסבר שמואל (קידושין מו, ב) וכן ההלכה (טוש"ע חאה"ע ס"נ ס"ב), שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשם מתנה.

וכמו"כ יש לדמותו לדין המעריך פחות מבן חודש, דסבר ר"מ (ערכין ה, א), שאין אדם מוציא דבריו לבטלה יודע שאין ערכין לפחות מבן חודש וגמר ואמר לשם דמים.

וכן אמרינן גבי המקדיש מותר מעשה ידי אשתו ר"מ אומר הקדש (כתובות נח, ב), שאין אדם מוציא דבריו לבטלה נעשה כאומר יקדשו ידיך לעושיהן.

ובאמת אין הלכה בזה כר"מ (טוש"ע חאה"ע ספ"א ס"א), ואין אומרים להלכה הטעם דאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

וטעם החילוק בין המקדש אחותו שלהלכה אמרינן שגמר ונתן לשם מתנה, לדין אין אדם מוציא דבריו לבטלה שאין הלכה כר"מ, מבואר בשו"ת צמח צדק (חאה"ע"ז סי' צט אות א):

טעמא דשמואל הוא דכיון שהנתינה שנתן לה הוא בענין שיהי' שלה לגמרי ולא בעינן לאפוקי מלישניה בעיקר הענין, רק ממה שנתן בתורת קדושין, ואדם יודע שאין קדושין תופסין מש"ה ס"ל לשמואל דמקיימי' הענין באופן אחר שיהי' שלה בדרך מתנה ... א"כ אין זה שינוי דמעיקרא להכי איכוין ואזלינן בתר המעשה דנתן לטבועין.

וא"כ בנידון דידן אשר מעולם לא אמר שום דיבור שמשמעותו היא מתנה לאלו המברכים, ואנו רוצים "להוסיף על הדיבור מה שלא אמר כלל" ו"בעינן לאפוקי מלישניה בעיקר הענין", בזה בודאי לא מהני.

ובאמת בנידון זה אפי' לדעת ר"מ אין אומרים נעשה כאומר, כמבואר בתוד"ה אלא (כתובות ע, ב), גבי המדיר את אשתו מליהנות לו, שבתחלה רוצה הגמ' לומר דאמרינן נעשה כאומר צאי מעשה ידיך במזונותיך,

ומקשה ע"ז הגמ' ומתרצת דמיירי באומר צאי מעשה ידיך במזונותיך. שואל ע"ז התוס' אמאי לא אמרינן דהכא כר"מ,

ומתרץ: "דלא דמי, דודאי משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה יש לנו לתקן דיבורו כמו התם דמקדיש מעשה ידיה ואמרי' דבעי למימר יקדשו ידיך לעושיהן דאינו אלא תיקון מלה בעלמא, אבל להוסיף על הדיבור מה שלא אמר כלל אין לנו להוסיף בשביל כך.



יציאת מצוות קריאת פ' זכור בקריאת פ' ויבא עמלק (גליון)

הרב שלום דוד גייסינסקי
ר"מ במתיבתא

בגליון תשכ"ו כתבתי בין הדברים: שלרב עכ"פ שס"ל במגילה ל', א שכשחל פורים של ערי הפרזות בע"ש מקדימין לקרות פ' זכור בשבת שלפני פורים "כי היכי דלא תקדום עשי' (דפורים של ערי הפרזות) לזכירה" אף שהמג"א פוסק בסי' תרפ"ה שיוצאין בקריאת פ' ויבא עמלק שקוראין בפורים וא"כ הרי "עשי' וזכירה בהדי הדדי" (ואז יש שקו"ט בגמ' שם לדעת רב כשחל פורים דפרזים בשבת ועיין בציונים לתורה כלל לה ואכ"מ) וכקושית "חכם אחד" בהגהת חכמת שלמה לשו"ע (שם) וכתבתי ש(נוסף ע"ז שלכאורה אין זה קושיא כלל וכמו שנתבאר בגליון הנ"ל) י"ל (גם) שלרב עכ"פ הקפידו חז"ל שיזכירו מעשה עמלק גם לפני כניסת החג וההודאה על הנסים וקריאת המגילה שבלילה, ובאם לא נקרא ונחשב הקדמת עשי' לזכירה אפי' אם יקראו פ' זכור ביום הפורים.

הנה ראיתי בטורי אבן (למגילה שם) שמפרש: "האי עשי' היינו לעשות משתה ושמחה דזה קרוי עשיי' בכולי מכילתין" * דאלו למקרא מגילה זכירה קרי לי' כדאמר לעיל רפ"ק ורפ"ב . . . (ויש להעיר בדבריו ואכ"מ).

ולפי דבריו אין מקום לסברא הנ"ל דהרי קריאת פ' ויבא עמלק באה לפני סעודת פורים (שהיא ביום דוקא). (אם לא שנדייק מענין השמחה שמתחיל מעת כניסת החג אבל מובן

(*) ויש להעיר שאולי יש כאן טה"ד וצ"ל "בכולה מגילה" ("לעשות אתם ימי משתה ושמחה" "להיות עשים" . . שמחה ומשתה וגו' "ועשה אותו יום משתה ושמחה") דהרי במס' מגילה נזכר אודות סעודת פורים רק בדף ז' ע"ב ובקיצור גדול וגם במה שנזכר שם הנה נקרא הסעודה בלשון עשי' ("רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי... ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי") ובלשון אכילה ("סעודת פורים שאכלה בלילה וכו'").

החיצוניות והדוחק שבסברא זו מכמה טעמים ועוד והוא העיקר יעויין שם בהמשך דברי הטו"א).

[אבל ראה בציונים לתורה הנ"ל שכותב (ביחס להלשון "עשי' לזכירה"): "עשיית פורים". וראה גם לשון כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בלקו"ש חכ"א שיחת פ' זכור בתחלתה ביחס להלשון "עשי' לזכירה": "פורים איז די עשי' פון דער זכירה דפ' זכור". אבל ראה שם בשיחת פורים-תצוה בתחלתה: "זכירה וואָס קומט פאר דער עשי' שבפורים"].

* * *

עוד כתבתי בגליון הנ"ל לבאר דיוק לשון שמואל במגילה שם "עשי' וזכירה בהדי הדדי קאתיין" לערי המוקפות כשחל פורים דילהו ביום השבת ובהן מתחשבים גם ערי הפרזות אף שחל פורים דילהו בע"ש ואין מקדימין (לדעת שמואל) לקרות פ' זכור בשבת שלפני פורים, וכ"ש כשחל פורים דפרזות ביום השבת, ולא אמר "זכירה ועשי' בהדי הדדי קאתיין" ורציתי לומר בזה סברא ע"פ הנ"ל שהרי סוף סוף באה גם אז (בפורים שחל בשבת) העשי' קודם לזכירה מיד בתחלת כניסת השבת שחל בה פורים ובההודאה על הנסים ובקריאת המגילה בלילה (אלא שע"ז אומר שמואל שאין קפידא בזה הואיל שעשי' וזכירה בהדי הדדי קאתיין ביום אחד);

הנה כאן הרי נוסף למה שהערנו מהטו"א ש"העשי'" היינו המשתתף ושמחה [ואכן בנוגע לדברי שמואל הוא שהעיר הטו"א את דבריו הנ"ל ומקשה שלפי הירושלמי בפ"ק דמגילה יוצא שכשחל פורים בשבת מאחרין הסעודה דפורים למחר באחד בשבת וא"כ הו"ל לשמואל לומר שלערי המוקפין שבהן מתחשבים גם ערי הפרזות לדעת שמואל) הוה הזכירה קודם העשי' ולא "בהדי הדדי" ומסיים "ויש ליישב"] יש להעיר עוד שמה שכתבתי בפשיטות שמעיקר התקנה ודין קריאת המגילה קראו את המגילה גם בשבת אין זה פשוט כלל וכלל כי אם לדעת רש"י (אליבא דרבה עכ"פ) בדף ה"א, וכבר שקו"ט בזה בארוכה כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בלקו"ש ח"ז שיחת חג הפסח ובהערות שם ובלקו"ש ח"ז שיחת ערב פסח בהערות שם, יעויין שם.

* * *

ביחס למה שכתבתי בגליון הנ"ל בפתח דברי שכן סותם כ"ק אדמו"ר כמותו דהמג"א, בסה"ש תשמ"ט שיחת ש"פ צו הערה 3, (שיוצאים קריאת פ' זכור בקריאת פ' ויבא עמלק) תמה עלי הרי"י יחי' בריון בגליון תשכז: הרי כ"ק אדמו"ר לא הכריע כהמג"א כ"א שהביא דעת המג"א ומעתיק לשונו דהמג"א.

(מ"ש שכ"ק אדמו"ר מעתיק לשונו דהמג"א כמפורש שם בהערה 'וכלשון המג"א' וממשיך לבאר שמה ששינה כ"ק אדמו"ר בלשון המג"א קצת וכתב "ולכן יצא במצות זכירת עמלק ע"י קריאת פ' ויבא עמלק בפורים" ובמג"א הלשון הוא "וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח" אין בזה שום משמעות שסותם כמותו כי אם מפני שכ"ק אדמו"ר רצה להתאים הדברים לענין המדובר, הנה לדעתי טועה הוא בזה שהמעיין יראה שמה שכותב כ"ק אדמו"ר "כלשון המג"א", ואכן מעתיק לשונו אות באות, הוא בנוגע עיקר הדבר שעומד עליו בהערה שקריאת פ' זכור בשבת זכור אינה אלא תקנת חכמים, וע"ז מביא "כלשון המג"א" ומעתיק אות באות "אטו מי כתיב בתורה . . . אלא שחכמים תיקנו בשבת זו . . .". וביחס לזה ממשיך כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בלשונו הוא: "ולכן (פסק המג"א ש) יצא במצות זכירת עמלק ע"י קריאת פ' ויבא עמלק בפורים".

והנה, נוסף על מה שכתבתי לעיל בסוגריים תמיהני על גודל קנאותו לפרוס מצודתו מעבר לים לדייק שכ"ק אדמו"ר לא הכריע שם בהערה כהמג"א בה בשעה שבסוף דבריו מביא מעשה רב שהורה כ"ק אדמו"ר כהמג"א !! ושכ"ה בלוח כולל חב"ד ושכ"ק אדמו"ר סומך עליו !!.

זאת ועוד והוא העיקר גם בנוגע גוף דיוקו שלא רואים בהערה שכ"ק אדמו"ר יכריע כהמג"א, הנה הכרעה היא פסק וחוות דעת מפורשת כדעה אחת ולא כהשני' והרי אני נזהרתי לכתוב "סותם כמותו", פירוש: שסותם כמותו ואינו מתייחס כלל, אף לא לציין, לדברי המשנ"ב (או להערה ש"ש או לשו"ת ערוגה"ב) ורציתי להביא מזה סמוכין לגוף הערתי שה"צ"ע

של המשנ"ב על המג"א אינה תיובתא כלל וגברא (המג"א) קא חזינא ותיובתא (של המשנ"ב) לא קא חזינא (בידעי שאין זה כי אם סמוכין ויכול להיות שמי שהוא יראני שכ"ק אדמו"ר מכריע באיזה שהוא מקום - בכתב או בע"פ - דלא כהמג"א. בנתיים הנה כנ"ל הביא הרי"י יחי' ברוין בעצמו לא רק סמוכין כי אם מעשה רב שהורה כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו כהמג"א (!).

נוסף לזה כדאי להעיר שדברי המג"א (שיוצאים קריאת זכירת מעשה עמלק בפ' ויבא עמלק) מביא כ"ק אדמו"ר עוד שני פעמים בלקו"ש חכ"א וגם שם סותם כמותו כמו שסותם בסה"ש תשמ"ט הנ"ל ואינו מתייחס כלל לה"צ"ע" של המשנ"ב, פעם הא' בשיחת פ' זכור הערה 8 וזלה"ק: "ובמג"א סתרפ"ה שם שבזה יוצא מ"ע דקריאת פ' זכור" ופעם הב' בשיחת פורים-תצוה הערה 6 וזלה"ק: "ובמג"א או"ח סתרפ"ה - שבזה יוצא מ"ע דקריאת פ' זכור" !!!

(בסוף דבריו מביא הרי"י יחי' ברוין - אחר שמביא המעשה רב שהורה כ"ק אדמו"ר כהמג"א - שיש להעיר משיחת ש"פ ויקרא - פ' זכור ה'תשמ"א אות לט (בלתי מוגה) ש: מביא דעת המג"א הנ"ל ומכנה דעה זו "אן איינציקע דעה" (דעה יחידה).

הנה איני יודע איפה ראה כתוב שם כן דזהו הלשון שם: "וואס לדעה אחת איז אויב מ'האט ניט געהערט פ' זכור - קען מען יוצא זיין מיט שמיעת פ' ויבא עמלק בפורים", ודוק ואין להאריך עוד.



קביעת זמן המיתה

הרב שלמה זלמן הלוי פישער
שליח כ"ק אדמו"ר אגאסטא, קא.

בשׁו"ע אדה"ז [סי' ש"ל סעי' ז'] "היושבת על המשבר ומתה מביאין סכין בשבת אפי' דרך ר"ה וקורעין את בטנה ומוציאין הולד שמא ימצא חי כו'" - ואח"ז ממשיך: "ומה שאין נוהגין כן עכשיו אפי' בחול מפני שאין אנו בקיאים במיתת האם בקרוב כ"כ שאפשר לולד לחיות כי שמא נתעלפה, ואם יקרעו בטנה ימיתוה וצריכים להמתין ובתוך כך ודאי מת הולד".

ומבואר מזה, שאין אנו בקיאים בדיוק אם האם עדיין חי' או לא. ולכא' צ"ע, הרי יש העצה לבדוק בחוטם אם מרגישים שם חיות או לא, וכמפורש בשׁו"ע אדה"ז לעיל [סי' שכ"ט ס"ג] לענין נפלה עליו מפולת וז"ל שם " . . . מפקחין ובודקים עד חוטמו אם יש בו חיות מפקחים ומוציאין אותו . . . כי עיקר היכר החיות הוא בחוטם". וא"כ מדוע כאן גבי מעוברת אין קורעין להוציא הולד, דהרי, כ"ז שיש סימן חיות בחוטם ודאי חי', וכשיפסק זה אז נדע שעתה מתה, ונוכל להציל הולד - וכן מצינו לענין גוסס שזהו הסימן אם עדיין חי או לא, עי' בקיצור שׁו"ע [סי' קצ"ד ס"ה] דלאחר יציאת נשמה מניחין אצל חוטמו נוצה קלה, ואם אינה מתנדנדת בידוע שמת - וא"כ מדוע כאן ל"מ עצה זו?

ואבקש מקוראי הגליון להשיב בזה.



מצה שרויה במי פירות

הרב יוסף הכהן פרידמאן

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשׁו"ת אדה"ז סי' ו' כתב וזלה"ק: משהו קמח בעין שעל פי המצה למעלה שנתחמץ במרק כשמפררים את המצה לתוך המרק כנהוג בשבת יש בזה חשש איסור דאורייתא . . . ובמי פירות פשיטא דאין להחמיר כלל כל הפסח עכ"ל.

ובהגש"פ לכ"ק אדמו"ר בענין שלחן עורך כתב וזלה"ק: נזהרין ביותר ממצה שרויה. ולכן המצות שעל השלחן מכוסות שמא יפלו עליהם מים. קודם ששופכין מים, או משקין שמים

מעורבין בהם - לכוס או קערה, בודקין שלא יהיה בכלי פירורי מצה".

ובהוספות שם כתב שאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע לא הי' אוכל מצה ביחד עם דגים או בשר מצד חשש שריו', רק עם יין.

ובטעם הדבר יש לדון, דבספר סמא דחיי סי' י"ג כתב דמי שמחמיר משריו' אפי' במי פירות אינו טועה, עפמ"ש המשבצות ס"ס תס"ז די"ל דנתעורר כח המים שבמצה ועם מי פירות ממחר להחמיץ. וממשיך: ולפמ"ש האריז"ל מובא בתשו' הרב סי' ו' להחמיר כל החומרות בפסח, ע"כ הנוהג כן תע"ב. ע"כ בהנוגע לעניננו.

ותמה תמה אקרא, שלא הזכיר מ"ש אדה"ז בתשובה זו עצמה שבמי פירות אין להחמיר כלל.

ועפמ"ש בס' השיחות תש"ג (עמ' 64) שאדמו"ר מהורש"ב לא הי' אוכל שמורה אלא רק עם "שמורה מילך" (דהיינו ששמרוהו מתערובות מים) או יין, נראה שבסתם מי פירות יש לחוש שמא נתערב בו מים, וא"כ ממחר להחמיץ כמ"ש אדה"ז בסי' תס"ב ס"ג. ועד"ז בבשר ודגים שע"פ רוב מבשלים אותם (גם) עם מים. אבל ביין הרי נתבאר שם בסעיף ה (וכ"ה גם במחבר) שאפי' אם נתערב בו מים בשעת הבציר "תופג טעמן ונשתנו להיות יין" ואין לחוש שיחמיצו. וכ"ש שאין לחוש בשרויה, ועיין במ"א שם סק"ד "דפשוט שאין חילוק בין חלב לשאר מי פירות".



בירור הלכתי בענין החת"ת הכתוב ע"ג מיקרופילם
[גליון]

הרב ש. א. הולצברג
תושב השכונה

בהמשך לשאלתי (בגליון תשכו עמ' 53) אודות המקרופילים, שכתוב בו כל ספר החת"ת, אם יש לזה קדושה כשאר ספרים, וגם מה שאין יכולים לקרוא בו להדיא, (בלי מכונה מיוחדת) לכה"פ יחשב לנו ככיס אחד, ובכגון : שאם הנכנס לבית הכבוד, שצריך ע"פ הלכה להכניסו לכיס בתוך כיס, - מה הדין במקרופילים, האם יחשב, זה מה שלא יכולים לקרות בו להדיא, ככיס בתוך כיס, או לכה"פ ככיס אחד, ולא יצטרכו רק עוד כיס אחד, או אולי נאמר היפכא, דבאמת אין לזה שום קדושה, משום דאין יכולים לקרוא בזה להדיא, וגם לא עשוי כלל לשם קריאה, (רק לשמירה) וכי תימא, דאולי אין בזה קדושה ככל הספרים, א"כ לפי"ז, אולי גם אין בזה הסגולה של שמירה, ע"כ היה תוכן השאלה.

הנה קבלתי תשובה מהגאון הר"ר לייבוש שליט"א קעניג, הרב וראש הכולל "דקהל חקי-חיים".

ותו"ד : דלדינא אין בהם קדושה, כקדושת הספרים הקדושים, וכדלהן : כבר כתב כב' אביו הגאון שליט"א, אבד"ק יאקע יצ"ו, בעמ"ח ספר חקי חיים ד' חלקים, לגבי אם יש קדושה בקלטות - טיפים שיש בהם דברי קדושה, פסק להלכה, דאין בהם קדושה.

וכן מביא מפסקי הרא"ש (נדרים לח, ע"א ד"ה פלפולא בעלמא) וז"ל : הבנה וחריפות והיינו כתבן שלך, כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורת האותיות, עכ"ל.

וכן כתב רש"י פסחים נד ע"א, הכתב זו היא חקיקת צורתן, ע"ש.

מזה נראה בהדיא, דכל דלא הוה כתב לא חל עליו קדושה, ומה שלא נראה בהדיא לרוב בני אדם, פשוט דזה לא הוה כתב.

ועיין בהגאון ר' שלמה קלוגר, בשו"ת קנאת סופרים, בספר שיורי טהרה בהשמטות כתב, וז"ל : ומה ששואל על ספר תורה שנפסקו בו אות, אך אין ההפסק אחד נראה להדיא, והורה שלא להוציא ס"ת אחרת, יפה הורה, ומה שהעיר לו חכם אחד, ממ"ש השער אפרים להיפך, דדוקא לענין שלא

כסדרן מהני בזה, אבל כל שלא תיקן פסול, דבריו תמוהין, דהא הוה תרתי דסתרי, דאם פסול וצריך להוציא ס"ת אחרת, אמאי הוה שם אות עליו עכ"ל.

ועיין בשו"ת אלף לך שלמה, סי' סז, ועיין בספר משיבת נפש ח"ב סימן ה' מ"ש בזה, ועיין משנה ברורה סי' לב שחולק על הפרמ"ג לענין שלא כסדרן.

ועיין בחכמת אדם כלל לח מ"ט, בתולעים, דשלא נראה אלא ע"י מיקורסקופ, או זכוכית מגדלת, ע"ש, שלא אסרה תורה מה שבכוח, אלא מה שבפועל, ועיין בערוך השולחן יו"ד סי' פ"ד סעל"ו.

ועיין בשו"ת טוב טעם ודעת, סי' נז, ועיין בשו"ת דובב מישרים, (להגאון מטשעבין) ח"א סי' א' שאין להשגיח ס"ת ומזוזות, לענין מוקף גוויל, ע"י זכוכית מגדלת.

ראיתי בספר אור שמח, פ"ז מה' תפילין, דאפילו די' אותיות כתב, אלא דלא סמוך זה לזה ע"ש בשם המרדכי, דלא הוה כתיבה ומחיקה, וראיה מתפילין, דיכולין להתיר הקשר, עיין תוס' מנחות ולא הוה משום מחיקה, וחדש האו"ש מן המותר בפין דגמטריא הוה כתיבה לשיטת ר"י בן בתירא במסכת שבת, דסוברדגמטריא הוה כתב, ע"ש.

היוצא לנו מזה לכל הפחות דע"י זכוכית מגדלת, ע"י מכונה מיוחדת, נ"ל לומר בטבלא הנ"ל דלא הוה כתב בכלל, א"פ זכוכית מגדלת, דבתולעין יכולין להיות שהי' שם תולעין ויש שם אותיות, אבל בטבלא, דלא נכתב אף פעם לפני כן בודאי מעיקר הדין אין לזה שם כתיבה, ואף דהוה הוקצה למצוותו, ה"מ בדבר שיש בו קדושה מפני שנעשה בו מצוה כמו סוכה כל ז', אבל הכא דמעיקרא לא נעשה בו המצוה משום דהוה מחוסר מעשה.

עכתוכ"ד.

והנה אחרי העיון בדברי כבת"ר, נ"ל להשיב על כמה מראיותיו, וכדלהלן :

(א) ראיתו מדין כתיבת ס"ת והמחלוקת השער אפרים והגר"ש קלוגר, אינם שייכים לעינינו, משום דשם נידון דיני קדושת ס"ת, ושם הכונה קדושה מסוג אחר, וצריך להסביר למה שאני מתכוין כאן, והוא : דין קדושת ס"ת הוא סוג קדושה מיוחדת, וצריך לנהוג כבוד מיוחד, כמו לקום ממקומו כשעוברים עם ס"ת, ועוד לא להשאירו ערום ללא כיסוי, ואיסור קלות ראש וכו', אך קדושת שאר ספרים, אף שיש להם קדושה, אבל אין חייב לכסות ספרים, אך ברור שאסור לעשות כנגדן דברים של גנאי, כגון להכנס אתם לבית הכבוד, עכתו"ד.

ואם נוכל להגדיר את זה, אולי ניתן לומר, שעם שאר ספרים אסור לעשות דברים מגונים וגם קצת לכבדם, אבל לו באותה קדושה, שחייבים לנהוג בס"ת.

וא"כ זה ברור שגם בס"ת פסול, צריך לנהוג בה כבוד, ואולי אף יותר מספרים אחרים, וברור שאם ימחוק את השם, יעובר על איסור דאורייתא, של לא תעשון כן לה' א-לקיכם.

ואי לזאת אין להביא ראי' מדיני ס"ת, לדיני שאר ספרים.

(ב) מ"ש ראי' מדין תולעים, שהביא ראי' מ ספר חיי אדם דאין זה תולעים, נראה ג"כ שאין להביא ראי' משם, דאליבא דאמת, יתכן שלא חייבה תורה לבדוק במקרוסקופ, או בזכוכית מגדלת, אי איכא תולעין, אבל אם יראו תולעין במקרוסקופ, או בזכוכית מגדלת, ברור שיהי' אסור, דהרי תולעין הם, ולא משהו אחרת מזה, וא"כ יתכן דאף כאן אם יראו שיש אותיות, ובאמת רואים שיש אותיות אלא שלא יכולים לקרוא אותיות כאלו, וק"ו שלא עשו את זה בשביל שיקראו בזה, יתכן שאינה נקראת אויות ואין לזה שום קדושה, או יתכן לומר, דא"ה נמי שיש לזה קדושה, אלא דלגבי תולעין לא חייבה אותו תורה לבדוק.

ובעומק יותר נ"ל, דאף החיי אדם אינו מתכוין, דמותר לאכול תולעין באופן כזה, שנראה רק במגרוסקופ אלא שהוא כעין לימוד זכות, על אלו שאים בודקין בזכוכית מגדלת, וא"כ אין מכאן ראייה לענינינו.

ואף שאני נוטה כדעתו אך לא משום הראיות האלו
ועכת"ר הסליחה.



שונות

נוסחאות התפילה בספרי דא"ח

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

במפתח כ"ק אדמו"ר זי"ע שנדפס בסו"ס הלקו"ת, מציין
אודות המנהגים שאין נוהגים בחב"ד ובכל זאת הובאו
ונתבארו בלקו"ת:

"געבב (אומרים במוצ"ש אל תירא עבדי יעקב). דנהג
(אמירת לשם יחוד קובו"ש קודם כל מצוה. [כן הוא בפרע"ח
ש' הזמירות ספ"ה. ש' רוה"ק (יב,ב). ס' הליקוטים פ' ראה.
וראה שער הכולל על הסידור פ"ו ס"ב]). הכב (אור חדש על
ציון תאיר)". עכ"ל. [ועד"ז בסה"מ מלוקט ע' רסט (ד"ה
בראשית ברא תשל"ח) מביא מלקו"ת ע"ד אמירת אל תירא
עבדי יעקב, וכותב בהערה "ולהעיר שבכ"מ בדא"ח מבוארים
גם נוסחאות ומנהגים שאין נוהגים בחב"ד"].

ולהלן נציין עוד מקומות בספרי דא"ח שמובא בהם
נוסחאות בתפילה שאינם לפי מנהגינו. [הרשימה היא ע"פ סדר
התפילה וע"כ נכליל בהרשימה גם ג' אלו מהלקו"ת].

(א) בברכת יוצר "אור חדש על ציון תאיר" (לקו"ת שה"ש
כ,ב. סה"מ תקס"ב ח"א ע' קצב. דרמ"צ קעא,ב).

(ב) "מה שאנו אומרים אהבה רבה אהבתנו". (ס' מאמרי
אדמו"ר האמצעי דברים ח"ג ע' תשנה. ועד"ז במאמרי
אדהאמ"צ במדבר ח"ב ע' תתנח [ווש"א אהבה רבה אהבתנו].
דברים ח"א ע' צ. עקב ע' דש. שם דרושי חתונה ע' יא). והוא

ע"פ הגמ' בברכות י"א ב' שלחד מ"ד אומרים אהבה רבה ולחד מ"ד אהבת עולם.

ג) "ושבור עולנו מעל צוארינו נת' בתורה ע"פ לכן אמור כו' וארא תקס"ג". אוה"ת על סידור ע' ס.

[בהסידור שלנו ועוד סידורי נוסח אדה"ז הנוסח: "ושבור עול הגוים". וגם באוה"ת שם אחרי זה בע' קסד יש ד"ה "ושבור עול מעל צוארינו". ובאוה"ת וארא ע' קעד (שלזה מתכוין הצ"צ בהציון ע"פ לכן אמור. כי בתו"א ובתקס"ג ד"ה לכן אמור אין נמצא זה) מפורש ג"כ "ושבור עול הגוים. אבל בסידור "תורה אור" נדפס "ושבור עולנו". וניכר ששינוי זה הוא מחמת הצענזור בלבד. ואדמו"ר הצ"צ פעמים רבות בכתבתו כתב באופן שיותאם להצענזור ואכמ"ל].

ד) "שהם משתחווים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע". באוה"ת תבוא ע' תתרסז, ונדפס ג"כ באוה"ת סידור ע' קצה, מבאר עפ"י דא"ח את כל תפילת עלינו, ובתוך הדברים: "וגורלינו הגורל בחי' מזליה, והחלק בחי' הפנימי וכמ"ש בד"ה יונתי בפ' ואנכי איש חלק. לא יושיע, שאין לו תשועה". וכוונתו להנוסח הנדפס בהסידורים "ומתפללים אל אל לא יושיע". אולם בהסידור שלנו ליתא.

[ויש לברר זה בתפילת עלינו שבסידור הצ"צ אם נמצא עדיין, או בסידור דפוס סלאוויטא דוגמתו. סידור הצ"צ נזכר בסידור עם דא"ח דף שי"ח א' שנדפסו שם הגהות מכי"ק הצ"צ בגליון הסידור שלו. ובשער הכולל בהקדמה בסופו מזכיר שהוא סידור דפוס סלאוויטא, ובשער הכולל שם בפ"א אות י"ט מביא ג"כ מסידור זה וז"ל: "אמנם בכל הסדורים הישנים גם בכל החדשים כתיב קדיש לעלם ולעלמי עלמא גם בסדור שהתפלל בו אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל לא נמצא שום הג"ה ע"ז, ומה שבין הכתבים שהשאיר אחריו אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל והדפיסום בפסקי דינים נמצא ההעתק מן הא"ר [שצ"ל בעלם עלמא] אינו כדאי לשנות נוסח אדמו"ר הזקן ז"ל כו". ע"כ. וראה עוד בשער הכולל שם פל"ב אות ה' ע"ד סידורים מסלאוויטא שנדפסו בימי אדמו"ר הצ"צ.

אגב, בהציון כאן "לא יושיע, שאין לו תשועה", לכאור"ל לציין לדרושי דא"ח ע"פ אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה, בסידור עם דא"ח ומקבילו בסה"מ הנחות הר"פ, וביהל אור ע' תקסו וע' תרצז].

(ה) "וכמו שא' ואהבתך אל תסור כו' כאהבה עצמי' בבנ"י כו'". ס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ה ע' א'תשיא.

[והוא עפ"י נו"א. ובהנוסח שלנו "ואהבתך לא תסור". וראה בשער הכולל בדיוק נוסח לא תסור. ויש לציין שמאמר זה במאמרי אדהאמ"צ נדפס מכת"י מעתיק אחד בלבד (כמצויין בהמ"מ בתחילתו) ולא מגוכי"ק אדהאמ"צ ויכול להיות שאצל המעתיק התחלף].

(ו) "שאו' נקדישך כשם שמקדישים" (מאמרי אדהאמ"צ ויקרא כרך ב' ע' תקסה).

(ז) "וזהו ג"כ ברכת המולך בכבודו אחר יראו עינינו" (אוה"ת ר"ה ע' ב'תלה).

[בהנוסח שלנו אין אומרים יראו עינינו אחר השכיבנו. אך הצ"צ כתב זה לפי הנוסחאות האחרות ובפרט שהובאה תפילה זו בתוס' (ברכות ב' א' ד' ב. מגילה כ"ג א) רמב"ם ושו"ע כו'.

וראה גם תשו' מהצ"צ בפס"ד לאו"ח סי' רל"ו וז"ל: והנה בברכת יראו עינינו יש כמה דיעות שאין צריך לאומרו כלל כמ"ש בתר"י פ"ק דברכות והרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגין שלא לאומרו, ודאי לא היו מתפללים יחידי' ומסתמא היו מתפללים בביהמ"ד, וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה והם לא אמרו, ולא עלה על דעתם כלל משום לא תתגודדו כו', ובעצם החשש דיראו עינינו פסק שם בתר"י דאין בזה חשש הפסק כלל, וגם בסידור השוה זה עם אמירת ושמרו בערבית בשבת קודם תפלה ובברדיצוב ודאי אומרים ושמרו ויש שם ג"כ כמה חשובי' מאנ"ש מתפללים ג"כ בבהמ"ד הנ"ל ואין אומרים ושמרו, ולא חשב איש שיהי' בזה משום לא תתגודדו כו'". עכ"ל הצ"צ. ונדפסה תשובה זו מהצ"צ בתוס' השלמות וציונים בקובץ יגדיל תורה נ"י. שנה שביעית חוב' נ"ב. ושם

מציין ג"כ אודות המעשה בברדיצ'וב וכן נדפסו שם עוד תשובות בנידון זה].

(ח) "וזהו מה שאומרים במוצ"ש אל תירא עבדי יעקב כו". לקו"ת בלק עב, ב. [כמובא במפתח בסו"ס הלקו"ת].

(ט) "וכמו שאנו אומרים והחיות נושאות ונושאות" ס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ג ע' תחצט. ועד"ז שם בע' תתק"ח "וכמו שאו' ורוממי שד-י ואו' והחיות נושאות את הכסא". ועד"ז בלקו"ת אמור לה, ב ועוד.

[והוא בפיוט "וחיות" בקדושת כתר במוסף יום א' דר"ה: נראות נושאות והם נושאות עם כסא כו' ארבע חיות נושאות ומנושאות עם כסא". וע"ש בהמ"מ בס' מאמרי אדהאמ"צ שמצויין לכמה מדרשים קרוב ללשון הזה].

מפיוטים אלו הובאו בדא"ח גם: "יוקדש באחת משלש קדושות" (לקו"ת אמור לה, א). "והחיות זעות מחיל כסא" (לקו"ת אמור לה, ב. סה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקלה. ועוד).

(י) "ולכן אומרים בכל מצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתו" (לקו"ת ר"ה נה, ג. ועד"ז בסה"מ תקס"ז ע' שה. תקס"ח ע' תיז. תקס"ט ע' קלד. ועוד. ונסמן בזה בארוכה לכמה ספרים בהמפתח בסו"ס לקו"ת כמובא לעיל בתחילת דברינו. ובפרטיות ובאורך יותר בהערה בסה"מ מלוקט ח"ב ע' פב).

* * *

ואגב יש לציין, בסה"מ תרפ"ה ע' שיט שמביא לשון: "וכמאמר אנחנו נהרגים ונטבחים על קדושת שמך ותורתך כו". ואפשר זה מהקינות ואינני זוכר עתה מקום לשון זה.

וגם יש לציין מענין ימים אלו ע"ד המובא בשו"ע סת"צ (וגם בשו"ע אדה"ז שם) על מנהג אמירת שה"ש בשבת חוה"מ פסח. כי הנה בלקו"ת שה"ש ב, ד מציין "עמ"ש לקמן פ' נשא ע"פ זאת חנוכת המזבח" ועוד שם יד, סע"ב מציין "וכמ"ש לקמן בפ' במדבר בד"ה וידבר כו". ובאמת המאמרים של פ' במדבר ונשא נדפסו בלקו"ת לפני דרושי שה"ש שבא אחר ס' דברים, ומ"מ מציין אליהם בשם "לקמן". וכתבנו מזה באורך

בקובץ כרם חב"ד (חוב' א') וציננו שם לכת"י מהדו"ק של הלקו"ת שבאו שם דרושי שה"ש אחר ס' ויקרא. ולכאורה טעם סידורו בהמהדו"ק את דרושי שה"ש אחר ס' ויקרא הי' אפשר לקשר ע"פ מנהג אמירת שה"ש בפסח. אבל באמת אי"ז קשור דוקא עם מנהג אמירתו בפסח, כ"א עם גוף העובדא שפסוקי שה"ש קשורים עם יצי"מ כמ"ש במדרשים ורש"י בשה"ש ובשו"ע שם.



סדר מכירת חמץ – לפי תקנת רבותינו

הרב שלום דובער לוי

עורך הקונ' סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו

בקונ' סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו, בסדר המכירה (עמ' י) מבואר, אשר במוצאי החג, כאשר הע"ק קונה את החמץ מהנכרי, משלם הוא לו את דמי הקדימה שקיבל לפני הפסח ואת תוספת הריוח האמור בשטר "הריני פוחת לו סך ... שירויח לעצמו בעד טרחתו".

והטעם בזה, כי הנכרי קנה את החמץ במחיר השוה בעיר - פחות הסך הנ"ל, ואילו הע"ק קונה עתה את החמץ במחיר השוה בעיר - בלי הפחת הנ"ל, וא"כ נשאר הע"ק חייב לנכרי את הסכום הנ"ל שפחתו.

והעירוני ע"ז, אשר עפ"י הנ"ל היה צריך לכאורה הע"ק להוסיף לו גם את שלושת האחוזים מכל סכום מחיר החמץ שנמכר, האמור בשטר "הריני פוחת לו עוד שלושה אחוזים". והרי הע"ק קונה עתה את החמץ במחיר השוה בעיר - בלי הפחת הנ"ל, וא"כ נשאר הע"ק חייב לנכרי את סכום 3% ממחיר כל החמץ הנמכר לו, שהוא סכום עצום, ומדוע לא נזכר זה בסדר המכירה שבקונ' הנ"ל.

אף שפרט זה לא נתפרש בקונ' הנ"ל, אבל הביאור הוא פשוט, כי לעומת שלושת האחוזים הנ"ל שנשאר הע"ק חייב לנכרי, נשאר הנכרי חייב לע"ק את דמי השכירות של כל המקומות שבהם מונח החמץ, אשר הנכרי החזיק בהם את

החמץ במשך ימי הפסח. וזהו שנאמר בשטר "ובעד השכירות והחזקתן שצריך לשלם שכר דירה ... הריני פוחת לו עוד שלשה אחוזים".

ואף אשר סכום 3% אינו שווה בדיוק כמו מחיר שכירת כל המקומות הנ"ל, מ"מ כדי לחסוך את שומת מחיר שכירות כל המקומות הנ"ל, מוחל לו הע"ק את הסכום הנ"ל תמורת 3% ממחיר כל החמץ שנשאר חייב לו.



"אזרח נכבד לדורותיו"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט - הונגריה

ב"שלשלת היחס" שבתחלת "היום יום" (שכידוע נכתבה על ידי אדמו"ר מוהריי"צ וכו') נאמר על הצמח צדק שבשנת "תרב - מקבל תעודת אזרח נכבד בחתימת הקיסר". ובשנת "תרה - מקבל תעודת אזרח נכבד לדורותיו". "חסד הקיר"ה סבבוהו להתכבד באות הכבוד אזרח נכבד לדורותיו, חתום בעצם כתב יד הוד רוממות המנוח ניקאלאי הראשון" (אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ג ע' צא). וראה ס' התולדות הצמח צדק ע' 147.

וראה גם ב'רשימות' חוברת ט ע' 10: הצ"צ [יסד] מושבה שצעדוין בפלך מינסק, והי' חבר אסיפת הרבנים אשר קראה הממשלה בשנות 1848-1856. אשר בגלל אלה נתכבד בתואר אזרח נכבד לדורותיו בחותם יד המלך (שיהי' בחותם יד המלך זכו רק ג' אנשים) ניקולאי הא'.

ב'הערות וביאורים' גליון תרטז ע' 54 (ובגליונות שלאח"ז היה בזה עוד אריכות) הערתי על המסופר ע"י הרה"ח ניסן שי' מינדל בספרו The Storyteller חלק א ע' 98 שאחרי המלחמה זכר הצאר אלכסנדר את מעשיהם של אדה"ז וחסידיו, וע"כ הוא העניק לאדמו"ר האמצעי את התואר "אזרח נכבד לדורותיו". והרי במקורות חב"דיים, רשימות אדמו"ר מוהריי"צ וכו' לא נמצא זכר לזה. ומשמע בפירוש שאדמו"ר האמצעי עוד לא קיבל תואר זה.

ושוב מצאתי ב'התוועדויות תשמ"ב' ח"א ע' 452 נאמר: מאסרו של אדמו"ר האמצעי אירע לאחר שאדמו"ר הזקן קבל את התואר "אזרח נכבד לדורותיו". . . עבור הסיוע שלו לרוסים במלחמתם נגד נפוליון (כידוע הסיפור בזה) - שכל זה הי' קודם נשיאותו של אדמו"ר האמצעי, ומבלי הבט על כל זה - אירע מאסרו של אדמו"ר האמצעי לאחר כמה שנים.

ולכאורה צ"ע מה המקור לזה, שכבר אדה"ז קיבל את התואר אזרח נכבד וכו'? ולכאורה זה המקום היחיד שבו מופיע דבר זה. ולהעיר שהשיחה אינו מוגה.

ואעתיק גם קטע מרשימתו של הרש"ג ז"ל שהתפרסמה ב'הקריאה והקדושה' מחודש שבט תש"א ע' ה (ע' 65 במהדורת צילום שי"ל לא מזמן):

די גרויסע פארדינסטען פון אלטען רבי'ן לטובת זיין געבורטסלאנד אין דער צייט פון דעם רוסיש-פראנצויזישען קריג אין יאהר תקע"ב האבען געוואונען דעם רבי'ן א חשובען נאמען ביי דער צענטראלער מאכט אין פעטערבורג און דער רבי "בארוכאוויטש" איז געווארען א פריווילעגירטע פערזאן לדורות. די דאזיגע פריווילעגיע האט דער אלטער רבי אין נאך אים די קומענדיקע דורות פון נשיאי חב"ד ווידער אויסגענוצט לטובת הכלל.

ועכשיו שהארכיונים וכו' נפתחו בפני החוקרים אולי יוכלו למצוא מסמכים הקשורים להנ"ל. המסמך היחיד שהתפרסם בינתיים בקשר להנ"ל נמצא בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 611 ע' 80 מתורגם ממסמכים ממשלתיים, בו נאמר על הצמח צדק: 'בשנת 1843 הוא נבחר להיות חבר במועצת הרבנים שנוסדה באותה שנה ע"י משרד ההשכלה וקיבל את התואר 'אזרח כבוד'. לאחר מכן קיבל גם את התואר 'אזרח כבוד לדורותיו' בגלל שהשפיע על היהודים להתעסק בעבודת-האדמה ואף החזיק לשם כך ברשותו חלקת אדמה באיזור באברויסק במחוז מינסק'. ויש לתווכ עם הנ"ל.

יש לשים לב גם לשינוי מעניין, שבזמן שברשימות אדמו"ר מוהריי"צ הוא אומר תמיד 'אזרח נכבד לדורותיו', הרי בתרגום

המסמכים הנ"ל השתמש המתרגם בלשון 'אזרח כבוד לדורותיו'. אולי תרגום יותר מודרני. ויש לחפש בספרות וכו' האם אדמו"ר מוהריי"צ הוא זה שטבע לשון הנ"ל או שהיא נפוצה בספרות העברית של אז.

ומי שיש בידו ידיעות נוספות בהנ"ל ודאי יכתוב ע"ז בגליונות הבאים לתועלת הרבים.

